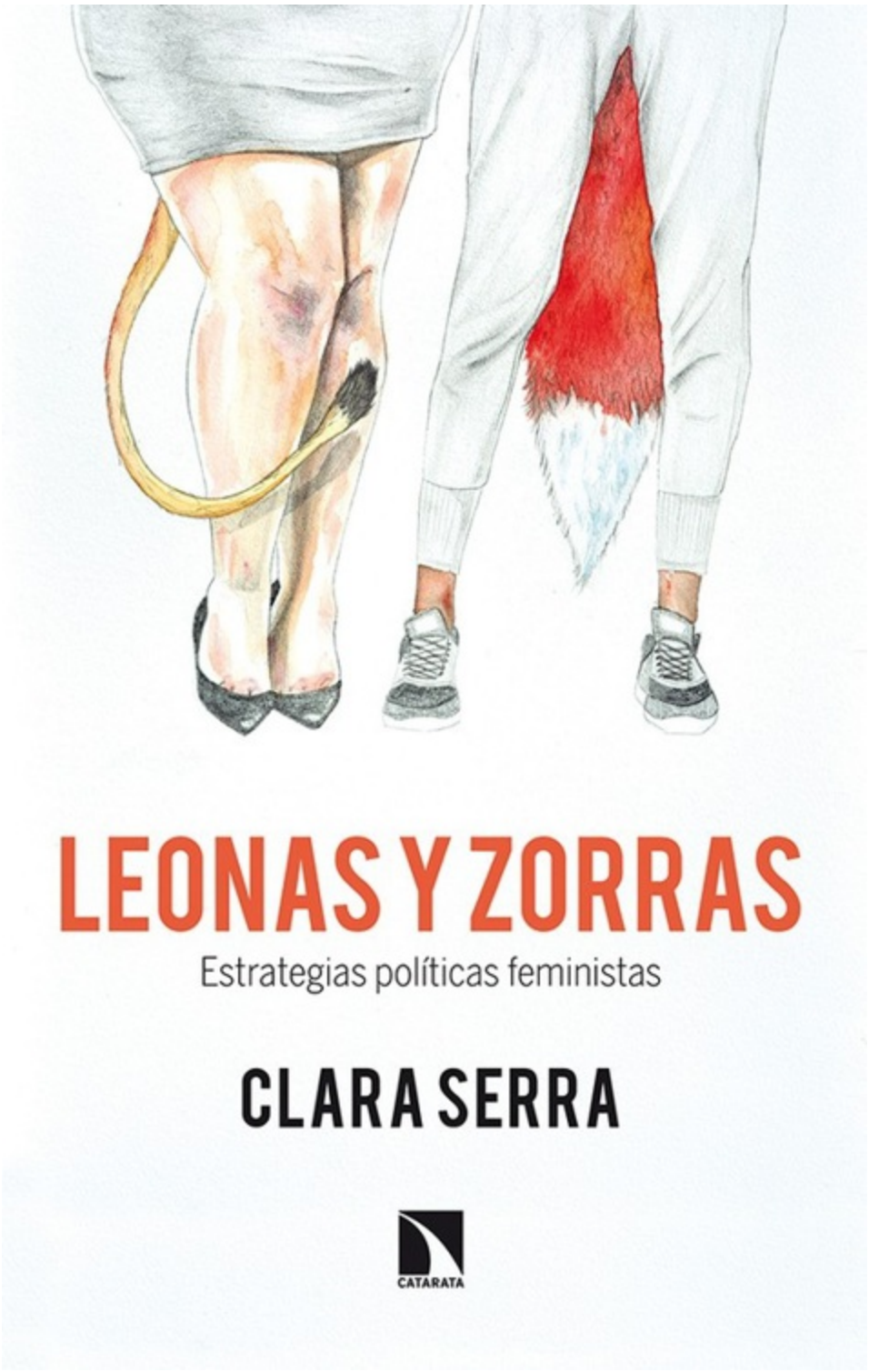
LEONAS Y ZORRAS
Estrategias políticas feministas
CLARA SERRA
CATARATA

CLARA SERRA

FILÓSOFA Y POLÍTICA FEMINISTA. SE LICENCIÓ EN FILOSOFÍA Y HA REALIZADO EL MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

DE MADRID Y EL MÁSTER EN ESTUDIOS INTERDISCIPLINARES DE GÉNERO EN LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID. HA SIDO PROFESORA DE EDUCACIÓN

SECUNDARIA Y BACHILLERATO Y RESPONSABLE, ENTRE 2014 Y 2016, DEL ÁREA DE IGUALDAD, FEMINISMOS Y SEXUALIDADES DE PODEMOS. DESDE 2015 ES DIPUTADA EN

LA ASAMBLEA DE MADRID.

Clara Serra

Leonas y zorras

ESTRATEGIAS POLÍTICAS FEMINISTAS

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA: © JAVITXUELA, 2018

© CLARA SERRA, 2018

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2018

FUENCARRAL, 70

28004 MADRID

TEL. 91 532 20 77

FAX. 91 532 43 34

No hay nada escandaloso en el título de este libro. Apela a lo que más se le ha negado a las mujeres, el acceso al poder político, y por eso no antepone ni la moral ni la virtud. El león, asociado a lo masculino, ha representado siempre la fuerza, mientras que la zorra, declinada en femenino, se ha asociado a la astucia y a los engaños de la seducción. En negativo, estos estereotipos representan tanto la masculinización del poder como la serie de exclusiones y estigmas que pesan sobre las mujeres en su acceso a él. En positivo, apuntan a dos de los atributos fundamentales del poder político: la fuerza como capacidad de obligar y la seducción, más allá del engaño, como poder de convencimiento. Ambos elementos, sostiene Clara Serra, son indispensables para el feminismo, que es un enfoque privilegiado para pensar el poder y la emancipación, los grandes problemas políticos y sus encrucijadas prácticas, y no, como se ha querido ver muchas veces, un asunto particular de mujeres y solo para mujeres. Una visión que choca con el actual éxito social del feminismo, y es que «cuando algo gana, todo el mundo quiere abanderarlo». La autora apuesta por construir un feminismo popular y de mayorías y reflexiona sobre los dilemas que aparecen cuando va ganando la partida. El feminismo está de moda: goza de buena presencia en los medios y en la publicidad, muchas famosas se declaran con orgullo feministas, las marcas de ropa utilizan sus lemas en sus prendas y forma parte de la cultura mainstream. ¿Es esto una mala noticia para el feminismo? ¿Pueden tener dichas manifestaciones, pese su origen «enemigo», efectos positivos y transformadores? ¿Son suficientes las razones y los principios morales para persuadir de la justicia de las causas feministas? ¿Qué papel juegan el deseo, el humor y la alegría en sus luchas? ¿Cuál es el objetivo del feminismo?

Dedicado a Alba Pez y a todas las demás *malas feministas*.

INTRODUCCIÓN

Según cuenta el Génesis, Dios creó el mundo de *modo imperativo*, es decir, con mandatos que, nada más ser expresados en palabras, se encarnaban inmediatamente en el mundo. Dios dijo «sea la luz». Y la luz fue. En el caso divino, decir es hacer, verbalizar es, *ipso facto*, producir la realidad. Digamos que esa es la ventaja que tiene alguien que, como Dios, cuenta con la capacidad de *crear* el mundo. Los mortales, que siempre nos encontramos en un mundo ya creado o producido, no podemos crear la realidad, aunque sí podemos hacer algo mucho más modesto, en modo alguno despreciable, que es *transformarla*. Y, lo que es igualmente importante, podemos transformarla en un sentido *emancipador*, podemos hacerla progresar. Si, en el caso de Dios, la palabra y la acción coinciden, en nuestro caso están separadas. Si queremos imponer una forma a lo real, si queremos que nuestras ideas se encarnen, nos vemos inevitablemente obligados a recorrer esa distancia, y no hay atajos posibles. Los humanos, a diferencia de Dios, no podemos ahorrarnos el camino que va desde saber (o decir) cómo *deben ser* las cosas hasta su *realización*. Recorrer esa distancia que los separa se podría llamar, entre otras cosas, *política*. Y añadiría que podríamos llamar política *no metafísica* a la tarea de abordar ese recorrido con la certeza de que nunca será recorrido del todo, es decir, de que esa distancia es, en último término, insuperable. La finitud que nos define a quienes no somos Dios implica ambas cosas, que tenemos un problema que solucionar (el mundo tal y como es y lo que queremos que el mundo sea se nos dan separados por una brecha que tenemos que acortar) y que, además, no hay una solución final a este problema (esa brecha nunca se va a suturar definitivamente).

La política es, por tanto, una tarea humana. Y tan importante es que levantemos la vista y miremos muy lejos para ver a dónde queremos ir, como imprescindible es que sepamos el suelo que pisamos, de dónde partimos y con qué limitaciones contamos. La política debe quererlo todo, pero también, y justamente para ello, debe saber que no lo puede todo. Una política atenta a la finitud es, aunque parezca paradójico, la que más lejos nos acaba permitiendo llegar. La teoría feminista es, sin obviar sus grandes diferencias, una gran reflexión sobre la finitud, una manera de volver a aterrizar el pensamiento y salvarlo de los delirios de grandeza de la masculinidad. Y eso hace que el feminismo tenga una mirada especialmente clave que aportar a la política. Sin embargo, a pesar de la centralidad del feminismo en el pensamiento político contemporáneo, la realidad sigue siendo la que es. La política práctica, los partidos y las organizaciones siguen siendo un terreno masculinizado del que las mujeres están excluidas.

Este libro es el resultado de experiencias políticas que hemos compartido muchas mujeres durante un periodo ya histórico para nuestro país, una etapa política que se abrió con el 15M y la posterior irrupción de Podemos y otras fuerzas electorales que nos han llevado a muchos y a muchas a las instituciones.

Durante los primeros años de Podemos coordiné el Área de Igualdad, Feminismos y Sexualidades junto a un equipo de mujeres que me acompañaron en esa tarea y con quienes reflexioné acerca de una buena parte de las ideas que están recogidas y se desarrollan en este libro. Este convulso periodo político ha sido para nosotras un tiempo acelerado de grandes aprendizajes. Tuvimos que enfrentar no pocas dificultades para ser feministas en un partido político como Podemos. Porque es difícil ser mujer en política, especialmente en un partido liderado por hombres en todos los niveles. Porque también es difícil ser feminista en un partido cuyas dinámicas, como las de todos los partidos, deben ser permanentemente enfrentadas y corregidas para que la desigualdad no campe a sus anchas. Pero, además, porque es complicado ser feministas en un partido que nació con una fortísima conciencia estratégica. Podemos se proponía ser una herramienta de asalto rápido al poder para tomar las instituciones y trataba de convencer a la izquierda de que había que adoptar una actitud

instrumental y pragmática para aprovechar la brecha de oportunidad abierta en nuestro país.

Este libro parte, entre otras cosas, de la experiencia de ver cómo cuando la política se concibe en clave estratégica las mujeres y las feministas quedamos especialmente fuera de juego.

Nuestra posición nos obligaba a abordar dos frentes. Por una parte, teníamos que escapar de la imagen con la que los hombres de la izquierda permanentemente encierran a las feministas: compañeras necesarias de viaje que siempre están ahí, dedicadas a sus cosas, que tienen muy claros sus principios y sus ideales, pero que no tienen mucho que aportar a la hora de pensar cómo tomamos el poder. Si algo define más claramente que ninguna otra cosa nuestra exclusión del campo de la política es que ni estamos ni se nos espera a la hora de pensar cómo ganar. Por eso, parte de nuestra tarea fue demostrar que el feminismo no solamente era una cuestión ética, sino una apuesta ganadora en un partido que quería gobernar. Varios años después del comienzo de este ciclo político, los ejemplos más exitosos los encarnan mujeres políticas que hoy gobiernan a nivel autonómico o municipal y que son, además, mujeres feministas.

La otra tarea tenía que ver con debatir con algunas compañeras feministas y tratar de convencerlas de la necesidad de hacer feminismo en clave estratégica, justamente para superar nuestra exclusión en ese terreno y demostrar que el feminismo sabía también disputar el poder. Muchas de las reflexiones de este libro están dedicadas, por tanto, a explicar que un feminismo de la finitud tiene que enfrentarse a la política siendo muy consciente de que las batallas no se dan todas a la vez, sino de una en una; que la política exige plazos e implica a veces rodeos, y que para cambiar la realidad no hay nada peor que volverle la espalda en vez de partir de ella. Las más nobles pretensiones de radicalidad y ruptura con el orden existente pueden ser muchas veces las maneras más eficaces para consolidar ese orden y afianzar su permanencia. Un feminismo comprometido con nuestra finitud sabe que para hacer al mundo feminista no basta solo con decir que lo sea, como haría Dios. Nuestra palabra, nuestras convicciones, nuestra razón y nuestro logos no van a convertirse por sí solos en carne.

Nosotras, las mortales, tenemos que ponernos cuidadosa y pacientemente a producirlos en el mundo y, solo sabiendo que el camino tendrá curvas y habrá que dar rodeos, que hay que ser estratégicas y poner en juego tácticas, que tenemos que adaptarnos a las circunstancias y a los momentos y no aferrarnos a reglas preestablecidas, que tenemos que hacer un uso político y no moral de nuestra identidad, nuestra acción política será eficaz y nos acercará más a nuestras metas.

Por eso este libro quiere invitar a las mujeres y a las feministas a ser todas las cosas nobles que siempre hemos defendido: ser justas, ser rebeldes, ser hermanas de quienes tienen que dar otras batallas; ser incansables, ser valientes, ser libres.

Y también ser listas, audaces, inteligentes y estratégicas. Porque es intención de este libro reflexionar sobre lo que más nos han arrebatado los hombres y reclamarlo. Incluso mientras nos dan un papel dentro de los partidos, las organizaciones o la sociedad, ellos siguen monopolizando la política, y este libro, empezando por su título, quiere sacar a la luz los principales frentes de esa exclusión.

Maquiavelo, el consejero político más famoso de todos los tiempos, tiene un célebre pasaje en el que afirma que los príncipes o los gobernantes deben saber imitar, de entre todos los animales, al león y a la zorra, porque sus respectivas virtudes son imprescindibles para la política. ¿Qué pasa, sin embargo, cuando las mujeres —olvidadas por Maquiavelo, la política y la historia— reclamamos también poder ser leonas y zorras? Que el título de este libro tenga algo de escandaloso e incómodo tiene del todo que ver con la exclusión de las mujeres de la esfera pública y del ejercicio de la política, cuyos pilares —la fuerza del león y la persuasión de la zorra— han quedado fuera de nuestro alcance. La naturalización de la fuerza como una virtud masculina y la estigmatización de la seducción como un peligroso vicio femenino —al cual ni siquiera podemos nombrar sin palabras escandalosas — son dos vías para negar el acceso de las mujeres al poder político. Este libro quiere visibilizar esa exclusión y contribuir a combatirla.

En estas páginas hay también una apuesta por un feminismo abierto e inclusivo. Porque pienso que el feminismo que tenemos que hacer ha de ser máximamente generoso, pensado para las que faltan y también, por

supuesto, para los que faltan. Justamente para todas esas personas que aún no se consideran feministas y, muy especialmente, para todas esas mujeres, jóvenes y mayores, que han sufrido los efectos más devastadores de la crisis económica y las políticas de expolio de lo público, para todas las que han padecido más que nadie las privatizaciones de los servicios públicos o la precarización del empleo.

Esas son nuestras compañeras de viaje, y sin ellas no vamos a ninguna parte. A pesar de que el feminismo va dando pasos de gigante y cada vez es capaz de conectar con más mujeres de nuestro país, nos faltan aún muchas. No hay que dejar nunca de pensar en las que faltan, de pensar cómo interpelarlas, cómo llamarlas, cómo invitarlas a formar parte de nuestro futuro. Tenemos que hacer feminismo volcado hacia afuera, con ánimo de hacerse entender, consciente de cómo hemos de hablar para resultar convincentes, con estrategias diversas. Si queremos que el feminismo sea popular y no quede restringido a una minoría intelectual, cultural y económica, es fundamental hacerlo accesible para todas las mujeres y no olvidar nunca justamente a quienes no son como nosotras ni hablan como nosotras ni han leído lo que nosotras. Solamente un feminismo no pensado para nosotras mismas, quienes ya somos feministas, es capaz de seguir ampliando el número de las que somos.

Así pues este libro es una apuesta por un feminismo estratégico, mestizo e impuro, que reivindique lo que más se nos ha denegado y saque a la luz las exclusiones que más han servido para bloquear nuestro acceso a la política. Un feminismo que demuestre que el feminismo no solamente sabe ganar, sino que puede convertirse en una fuerza popular y transversal que suponga la mayor oportunidad de cambio político y transformación social para los tiempos que vienen. Un feminismo no pensado al servicio de nosotras mismas y nuestra identidad feminista, sino que se entienda a sí mismo como una herramienta al servicio de otra cosa y que se dirija justamente a todas las que faltan y con las que queremos construir un país y un mundo mejor. Creo firmemente que ese es el feminismo más valiente, más radical y más transformador que hoy en día podemos hacer.

⁎ ⁎ ⁎

Aunque este es un libro que discute aspectos centrales para la teoría política contemporánea, la intención ha sido hacerlo accesible y pedagógico. De ahí que se haya renunciado a introducir referencias académicas más allá de las imprescindibles y se haya apostado por la austeridad en cuanto a las citas dentro del texto. Creo que forma parte de la tarea política tratar de exponer ideas complejas del modo más sencillo posible y sin regodearse ni deleitarse en el intelectualismo. Estamos acostumbradas a ver a hombres de izquierdas encantados de escucharse a sí mismos y dedicados a regalarse mutuamente reconocimiento en un narcisista y placentero juego de espejos por el que se identifican como una élite intelectual y olvidan hacerse entender. Este libro busca activamente huir de todo ensimismamiento de este tipo, y quiere poner algunas cuestiones teóricas al alcance de muchas lectoras y lectores. Espero haberlo logrado. Los tres primeros capítulos conforman la parte más teórica. El primero de ellos se centra en exponer todas las dificultades que nos plantea el hecho de que los sujetos estén producidos, e incluso íntimamente producidos, por las relaciones de poder. El segundo y el tercer capítulo indagan acerca de las puertas abiertas, las buenas noticias y las oportunidades que cabe encontrar una vez hemos asumido los problemas que el poder comporta. Una noción foucaultiana o butleriana del poder, abre, sin embargo, justamente en el interior del poder, las posibilidades de hacer política. El capítulo cuatro se plantea la pregunta sobre el sujeto del feminismo a la luz de conclusiones que se han derivado de los capítulos anteriores. ¿Cuál es el sujeto de la lucha feminista?

¿Cómo se relaciona este con otros frentes de batalla? ¿En qué sentido son las mujeres el sujeto del feminismo y por qué? Los capítulos cinco, seis, siete y ocho son todos ellos capítulos dedicados a reivindicar una mirada más política, más estratégica para el feminismo, algo que a menudo se ha pasado por alto, sobre todo en aquellas derivas más puramente identitarias donde, a mi parecer, se confunden en demasiadas ocasiones los medios y los fines. Este es, precisamente, uno de los problemas con los que en ocasiones se topan ciertas derivas de la política de la identidad. Deshacer esa confusión pasa por reclamar una mirada estratégica para el feminismo

que permita establecer de manera clara una diferenciación entre medios y fines. El capítulo siete apuesta por una política donde el deseo sea un elemento central para que el feminismo, precisamente a diferencia del racionalismo de cierta izquierda, trabaje con el material sensible de las pasiones y no haga política para sujetos meramente racionales. Como en el resto del libro, trata de cómo apuntar a los medios que las feministas tenemos a nuestro alcance para hacer política feminista y de cómo conjugarlos. En el capítulo ocho se pone en primera línea el deseo, el humor o la disputa de la sexualidad como herramientas fundamentales. El capítulo nueve está dedicado a contraponer una visión política del feminismo a una visión moralista del mismo, y a advertir sobre las precauciones que considero necesario tomar contra todo esencialismo. El capítulo diez está dedicado a explicar que necesitamos un feminismo abierto, accesible y popular y a argumentar que la radicalidad del feminismo y su capacidad para ser realmente transformador pasa por que sea un proyecto y un movimiento de mayorías.

Todo el libro, del primero al décimo, se distingue del capítulo final. En general este es un libro sobre estrategia, sobre el poder, sobre cómo podemos tomarlo y transformarlo y sobre qué herramientas tenemos las feministas para hacer política. Es, por eso, un libro centrado en los medios, en ese largo y sinuoso camino de la política que siempre tiene que estar al servicio de otra cosa.

En última instancia es un libro que propone un uso político de la identidad y que huye de toda tentación de que la reivindicación de una identidad se convierta en un fin en sí mismo. Creo que esta mirada política del feminismo es tan importante en contextos de poca hegemonía cultural como en contextos de avance del feminismo. Y, especialmente en este segundo escenario, cuando las feministas vamos ganando posiciones, es tan necesario no perder la mirada estratégica como tener clara cuál es la brújula con la que podemos medir nuestro avance. En ese sentido no querría dejar de apuntar en el último capítulo de este libro cuáles son, a mi entender, los fines al servicio de los cuales debemos hacer política, y política feminista. Aunque esa no es la cuestión central de este libro (y merecería más que unas breves páginas para ser abordada en profundidad), no creo que se

pueda pensar bien la eficacia del feminismo si no se entiende como un medio. Si no sabemos para qué somos feministas, dudo que podamos serlo de la manera más transformadora y emancipadora, porque es imposible medir la eficacia de nuestra lucha si no es a la luz del proyecto político que tenemos en el horizonte. Ese proyecto, al que podríamos dar distintos nombres, puede definirse como una democracia republicana y he querido dibujarlo a grandes rasgos. Creo que muchas de las teorías puestas en juego en este libro para pensar el poder o la hegemonía a menudo reniegan de toda forma de normatividad y olvidan pensar justamente los fines a través de los cuales deberíamos juzgar nuestras estrategias políticas. Aunque este es un libro profundamente butleriano, puesto que es probablemente Judith Butler una de las pensadoras que más me ha influido para pensar el feminismo, es también un libro que entiende que el feminismo tiene sentido dentro del marco de la democracia, el socialismo y el estado de derecho, es decir, de un proyecto republicano que entiende que la igualdad, la libertad y la fraternidad (incorporando muchas de las críticas que el feminismo ha hecho a tales nociones) conforman un horizonte irrenunciable.

AGRADECIMIENTOS

Tengo mucho que agradecer en este libro. Si existe es gracias a los largos días de trabajo colectivo, a las discusiones que, con alegría y entusiasmo, hemos compartido muchas estos años. Todas las compañeras y compañeros con los que he tenido la suerte de hacer feminismo en Podemos merecen estar en estos agradecimientos porque hemos pensado juntas. Maitane, Escorza, Leti, Marina Sevilla, Leyre, Paz, Arantza, Mariana, Rita, Cris, Blanca, Raúl, Jara, Padilla, Nuria, Sonia, Paula Moreno, Abel, Lina, Carlos, Carmen, Roy, Alberto, Josué, Angy, Emma, Paula Baeza, que tanto nos ha enseñado siempre, Pepe y Montoto, de los que he aprendido mucho, Eva, que ha sido mi compañera valiente de batallas complicadas, Pam que es una de las mejores feministas que tenemos en las instituciones y que tanto orgullo nos hace sentir tantas veces. Todas ellas han sido compañeras imprescindibles con las que pensar el feminismo, hacerlo en intensos días de trabajo y estrés o disfrutar de compartirlo en felices noches de risas y cañas. Como ellas, han sido imprescindibles mi querida Ajenjo, Avia, Blanca, Elena, Ali y tantas otras *malas feministas* con las que hemos puesto en práctica el humor feminista y el feminismo para todas. Se lo dedico también a todas las *madafakas* que decidieron enfrentar el machismo juntas con risas y sororidad.

Quiero reconocer a Jorge Lago la idea original de utilizar *Mad Max* como una metáfora del problema del poder y las alternativas que ofrece; la desarrolló en su artículo «De lo hípster al feminismo: de la diferencia a la igualdad» y de ese estupendo texto ha sido tomada. Gracias a Javitxuela por ponerle color a este libro y a Carmen Pérez por su cuidado y su paciencia durante todo el proceso de elaboración y revisión de los textos. Agradezco mucho a Kevin, a Lucía, a Julio, a Rodrigo, a Adriá y especialmente a Alba

y a Luis por su sus lecturas, sus comentarios y los sabios consejos que me dieron para que este libro fuera mejor.

No existiría sin las largas discusiones que he tenido tanto con Alba Pez como con Luis Jiménez, que me han ayudado especialmente a entender mejor los problemas y a someter a prueba los argumentos. Gracias también a Nuria Sánchez Madrid, de quien siempre pienso que me quedan miles de cosas que aprender, y quien leyó y comentó partes de este libro. Y gracias muy especiales a Santiago Alba Rico, a quien admiro profundamente por la libertad con la que piensa y la veracidad con la que siempre está comprometido. Ha sido un orgullo poder comentar con él muchas de las cuestiones que están en estas páginas.

Finalmente, y porque lo personal es político, gracias a Alfredo Ramos, de quien aprendo cada día sobre política e igualdad y con quien trabajar es un placer. Gracias a Blanca García por el cariño infinito que siempre reparte y gracias, de nuevo y muy especialmente, a Alba Pez. Porque es la mejor consejera que se puede tener y una de las personas más inteligentes que he conocido en los últimos años, dándolo todo en el interior de una política masculina que sigue cometiendo la injusticia y la torpeza de invisibilizar y no reconocer como se debería a gente tan necesaria como ella. Pero, sobre todo, porque demuestra día a día la inmensa generosidad de quien no quiere nada para sí y siempre está dispuesta a aportar cosas útiles, valiosas y constructivas para hacer del feminismo el mejor sitio posible y el proyecto más esperanzador.

CAPÍTULO 1
¿ABOLIMOS EL PODER O LO TOMAMOS?

> «Para que no se pueda abusar del poder es preciso que el poder detenga al poder».
>
> MONTESQUIEU

¿Por qué íbamos a tomar el poder si podemos acabar con él? Esta es una pregunta que ha cobrado especial importancia desde algunos movimientos políticos que han vinculado la emancipación, no a la disputa de la sociedad actual y de sus reglas, sino a la construcción de una sociedad alternativa y fundada sobre otros cimientos. El anarquismo, el zapatismo o los movimientos autónomos han planteado la necesidad de combatir al poder desde fuera y han llamado a no entrar en el sistema de partidos o a mantenerse al margen del Estado y sus instituciones. Las comunas *hippies* fueron ejemplos de modos de vida colectivos alternativos que pensaban que, construyendo una nueva sociedad podrían, en última instancia, cambiar la sociedad como tal.

De una u otra manera se planteaba que se podía dar la espalda al poder en vez de pelearse con él en su propio terreno, una problemática a la que el feminismo no ha sido ajeno.

En los años noventa, en el contexto del debate entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, algunas representantes de esta última corriente apostaron decididamente por construir una cultura de las mujeres y renunciar a disputar el poder en el mundo de los hombres. Autoras como Luisa Muraro identificaban en la exclusión de las mujeres del

poder un efecto del patriarcado, pero, a la vez, la constatación de una ventaja y una salida.

Justamente porque hemos sido expulsadas de su mundo, sus reglas, sus guerras y sus juegos de poder, diría Muraro, las mujeres no estamos contaminadas por ellos y podemos poner en pie un orden alternativo, podemos construir otro mundo desde lo femenino. Alrededor de esta idea, la de que nosotras tenemos algo que nos permite escapar del poder, se han explorado las vinculaciones de lo femenino con la naturaleza —por ejemplo, reconociendo en la capacidad de gestar o en la maternidad una alteridad fundamental de las mujeres con efectos políticos—, con el cuidado, con el pacifismo o con la ecología.

Mad Max Fury Road (Miller, 2015) es una película donde se plantea esta disyuntiva para las mujeres y, por lo tanto, para el feminismo. Furiosa es una oficial del ejército de Immortan Joe que ha crecido en un mundo masculino y cruel donde las mujeres son tratadas como esclavas sexuales y mano de obra reproductiva para los hombres. En ese mundo solo caben dos opciones: el sometimiento al poder tiránico del jefe, dueño del agua, las armas y la gasolina, o el intento de supervivencia en un apocalíptico, vacío e infinito desierto.

Furiosa decide salvar a las mujeres y huir con ellas hacia un lugar seguro que está más allá de la sociedad salvaje masculina. A salvo del poder e ignorado por los hombres, existe un oasis donde hay agua y alimentos y donde solo hay mujeres que conviven en paz. Pero, tras convertirse en una desertora y asumir que será perseguida sin descanso, Furiosa terminará por comprobar que ese oasis por el que lo ha arriesgado todo, ese afuera inmaculado y virgen, ese lugar femenino a salvo de la dominación, no existe. Era solo un mito. Tiene entonces la tentación de coger la carretera, conducir hacia la nada y rendirse, pero Furiosa acaba volviendo al mundo de los hombres, el único que existe, para dar la batalla en él. La conclusión de la película es que la disyunción entre estar en el poder o fuera de él es una falsa disyuntiva. No se puede elegir entre tomar el poder o abolirlo porque no existe un lugar sin poder, y por ello, la verdadera elección es disputarlo o padecerlo.

NI HAY AFUERA DEL PODER, NI EL PODER ESTÁ SOLO FUERA

«El individuo es el producto del poder».
MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault, teórico del poder, trajo esas mismas malas noticias: no hay afuera del poder. Y no solo porque no exista un oasis a las afueras de la ciudad donde hayan sido erradicadas las relaciones de poder o donde nunca llegaran a existir, sino porque tampoco hay un adentro, una interioridad, una intimidad que haya quedado a salvo del poder. La tesis foucaultiana pone sobre todo de manifiesto que el individuo no es anterior al poder, desmontando la idea de que exista, incluso, un «antes» del poder. Es como si Foucault viniera a deshacer la ingenuidad propia del sentido común; esa ingenuidad que considera el poder un enemigo externo y que nos entiende a nosotros mismos y a nuestra intimidad como un resquicio a salvo de él. Si el poder viniera de fuera, es dentro donde quizás podríamos permanecer incontaminados. Sin embargo, Foucault pone en duda que podamos protegernos del poder poniéndonos un impermeable, porque siempre nos ha calado hasta los huesos. Es una visión asfixiante y claustrofóbica.

El poder no está más presente fuera que dentro: el poder construye al sujeto y construye la distinción entre un afuera y un adentro.

El blanco de ataque de la teoría foucaultiana es el liberalismo. Este supone que existen individuos libres previos al poder cuya libertad es limitada desde fuera por un poder que viene después; por ejemplo, con el Estado —que, en la medida en que se hace más presente, se hace más opresor—, pero también con los otros, cuya existencia siempre supone límites para nuestra libertad previa. El liberalismo concibe al individuo como un sujeto contra el que se ejerce el poder desde fuera y después de que esté ya constituido. Las normas, las leyes, las prohibiciones son siempre negativas para la libertad y privan de agencia al sujeto. Foucault impugna ese enfoque y sostiene que el individuo es producido por el poder y, por lo tanto, viene siempre después del mismo. El individuo es

impensable sin las normas, las leyes o las prohibiciones que lo constituyen, pues está construido por ellas. Y eso implica que las normas, las leyes y las prohibiciones no pueden ser abolidas. En esta misma línea Ernesto Laclau combatió en este texto la idea ingenua por la cual pensamos que el poder puede ser erradicado del mundo:

Está el supuesto de que una sociedad libre es una sociedad en la que el poder ha sido totalmente eliminado.

Pero si, como hemos visto, el poder es condición de toda identidad y de toda objetividad, en tal caso, la desaparición radical del poder sería equivalente a la disolución del tejido social […]. La sociedad reconciliada es imposible porque el poder es condición de posibilidad de lo social […]. Transformar lo social, incluso en el más radical y democrático de los proyectos, significa por tanto construir un nuevo poder, no la eliminación radical del poder. La destrucción de las jerarquías en las que la discriminación sexual o racial se basa exigirá siempre, en algún punto, la construcción de otras exclusiones que permitan la construcción de identidades colectivas (Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2000: 50).

Laclau afirma que toda sociedad implica relaciones de poder y que una política emancipatoria debe partir de la consciencia de que no son erradicables.

De no ser así, nos estaríamos proponiendo una tarea imposible, lo cual comporta el peligro del totalitarismo, así como el problema de quedarnos atrapados en nuestra propia impotencia para transformar lo real.

Esta concepción del poder entiende que los individuos son construidos por él como productos o artificios, es decir, como artefactos compuestos de un modo determinado que quizás podrían haber sido producidos de otro modo. Los individuos no son meros objetos naturales, son resultado de una producción o construcción de la cultura, las leyes y las normas sociales que es contingente. Y los individuos, por tanto, aunque su propio nombre lo evoca, no son indivisibles, están compuestos de un entramado de elementos —de pasiones, de deseos, de aspiraciones, de miedos— enlazados y relacionados de una determinada manera, pero de una manera no necesaria. He ahí, en el carácter construido de las identidades, donde radica su posible

transformación. Justamente porque Foucault confiere al poder una capacidad productiva, constructiva o performativa, entiende que es en el interior del poder donde se encuentra la posibilidad de la emancipación. No se puede pretender ninguna libertad del sujeto sin indagar en los mecanismos por los cuales se produce a los sujetos, que son los mismos por los cuales se mantiene su sujeción. Si las leyes, las normas y las prohibiciones no solamente sujetan a los individuos, sino que los producen, la batalla contra el poder no se libra más allá de esas normas y prohibiciones, sino habiéndoselas con ellas.

Judith Butler, desde una concepción del poder compartida con Foucault, ha dedicado gran parte de su obra a pensar los «mecanismos psíquicos del poder» como mecanismos por los que se da una doble operación, la dominación de los sujetos y, a la vez, su propia producción. Este enfoque sobre el poder la llevó a plantear esta pregunta en *El género en disputa* (1990): «¿Comparten las "mujeres" algún elemento que sea anterior a su opresión, o bien las "mujeres" comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión?». Las mujeres son un sujeto producido o fabricado por un sistema de poder, el mismo sistema que las mujeres, al menos las mujeres feministas, aspiran a desactivar. El feminismo afirma, defiende y representa a un sujeto político que, en último término, debe desaparecer.

NUESTRO CUERPO ES UN CAMPO DE BATALLA

> «El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia».
>
> JUDITH BUTLER

La noción del poder que hemos expuesto en páginas anteriores comporta una idea del individuo muy comprometida con algo muy poco masculino: la finitud.

Un sujeto es finito cuando no se entiende a sí mismo como resultado de su propia elección, como un sujeto autoconstituido, como un «hombre hecho a sí mismo». Quizás ningún otro imaginario revela más claramente que el del liberalismo este ideal del empresario de éxito que solo depende de sí mismo, que ha decidido ser quien es y cuyo estatus económico es el fruto de su esfuerzo. El sueño megalómano masculino consiste en pensarse como un individuo que ha elegido por completo su vida, sus gustos, sus deseos, sus sueños. Al otro lado de este imaginario de Wall Street está la experiencia de saberse limitado y constituido por mecanismos ajenos a la decisión y a la voluntad. Lo que nos pone a salvo de los delirios de infinitud es saber que tenemos cuerpo, porque es el cuerpo el lugar donde se revelan nuestros límites, nuestra temporalidad, nuestra fugacidad. El cuerpo es donde el tiempo deja marcas, el cuerpo envejece y el cuerpo muere. Y el cuerpo expresa nuestra finitud también porque expresa nuestra dependencia; la necesidad de recibir cuidados que no siempre podemos abordar de modo autosuficiente. Porque tenemos cuerpos, somos vulnerables y necesitamos a los otros, necesitamos una sociedad.

Si las mujeres son menos dadas a olvidar su finitud y su vulnerabilidad es porque las mujeres han sido, desde siempre, las encargadas de cuidar de los cuerpos. En una sociedad patriarcal quienes toman la palabra en la esfera pública no saben cuánto cuesta cuidar a un abuelo enfermo o leer un cuento a una niña por las noches, y quienes conocen esas necesidades y saben cómo se cuidan los cuerpos están excluidas de los parlamentos y de la política. Esta es una sociedad más inerme y desprotegida ante las embestidas de los poderes económicos y financieros del capitalismo salvaje, porque sus sujetos están desconectados de la corporalidad y sus necesidades.

El individuo inverosímil del liberalismo, que no necesita atender a su corporalidad, que no se dedica al cuidado y que no repara en las condiciones materiales de su propia vida, está al servicio de nuestra desprotección frente al capitalismo. La complicidad entre un orden social y político que desatiende la vida y una división sexual del trabajo es obvia: si los sujetos del paradigma liberal ignoran su corporalidad es gracias a que siempre hay mujeres cuidando los cuerpos en una invisibilidad estructural.

Los varones están completamente liberados de sus condiciones materiales y se conciben como sujetos absolutos y sin límites, y lo hacen sobre la base de un sistema patriarcal que se lo permite.

Las mujeres, sin embargo, saben cuánto cuesta cuidar y reparar los cuerpos, cuántas necesidades materiales tiene un ciudadano o un trabajador.

Por eso la teoría feminista ha sido, a lo largo del siglo XX, una cierta reivindicación del cuerpo y de la finitud, y por eso tantas feministas han considerado necesario poner en el punto de mira un tipo de subjetividad abstracta, desencarnada, incorpórea y absuelta de sus limitaciones. En realidad, esa crítica feminista al liberalismo va más allá de la defensa del cuerpo en su sentido más literal e inmediato. Podemos llamar defensa de la corporalidad a todo lo que implica recordar los límites del sujeto, a todo lo que pone sobre la mesa su finitud. En este sentido, el feminismo ha formado parte activa de las corrientes de pensamiento contemporáneo que han criticado el racionalismo moderno y han mostrado su desconfianza hacia las nociones de una subjetividad que concibe el sujeto como transparente, autoconsciente y que no tiene obstáculos ante su razón.

Además del feminismo, hay otra corriente de pensamiento que ha sido esencial en el desmontaje de ese sujeto hecho a sí mismo: el psicoanálisis. Freud y otros autores posteriores trajeron muy malas noticias para la Modernidad cuando vinieron a decir que hay una opacidad insuperable en todos nosotros, una oscuridad que escapa a la consciencia. El psiquismo, esa incómoda piedra en el zapato para los delirios de grandeza de la masculinidad, da cuenta de que los sujetos no son ni transparentes para sí mismos ni tampoco coherentes consigo mismos. Estamos escindidos o rotos, es decir, divididos, y en conflicto con nosotros mismos. Nos hacemos trampas y nos autoengañamos. El cuerpo y el psiquismo, obstáculos para la razón y prueba de nuestros límites, están atravesados por el poder. Foucault, además, en su análisis de un poder que nos impregna y nos troquela, dedicó parte de su obra a mostrar cómo el poder está incorporado, es decir, metido en el cuerpo; cómo el poder configura a los sujetos y su propia corporalidad. Cuesta pensar qué otra lucha social más que el feminismo podría ser tan consciente de que el cuerpo es un campo de batalla, de que las mujeres somos carne del patriarcado y que combatirlo pasa también por

hacerlo en nuestros propios cuerpos o quizás, mejor, *con* nuestros propios cuerpos.

El cuerpo y el deseo, negados por la masculinidad, tienen que estar presentes en una política feminista. Porque una política que los afirma es una política de la finitud y de la contingencia, una política más preparada para abordar de manera realista cualquier transformación. Solo si conocemos nuestros límites podremos entender nuestras posibilidades de cambio y progreso. Negar o suprimir nuestros obstáculos solo nos conduce a dar palos de ciego y ponérselo más fácil al poder.

Si nos enfrentamos con un muro y no somos conscientes de que solo podemos atravesarlo por las grietas, estamos condenados a chocarnos infinitas veces contra él.

NOSOTRAS, CONSTRUIDAS POR EL ENEMIGO

> «La fantasía de la violación existe. […] No todas somos iguales. Pero no soy la única. […] Hay una predisposición femenina al masoquismo que no viene de nuestras hormonas, ni del tiempo de las cavernas, sino de un sistema cultural preciso».
>
> VIRGINIE DESPENTES

El feminismo es un enfoque privilegiado para pensar la política, es decir, para pensar los grandes asuntos que interesan a la política. Los hombres no suelen mirar esas problemáticas desde el ángulo feminista porque los prejuicios y el machismo imperante en los espacios académicos y militantes hacen que muchos que pretenden ser grandes expertos en temas políticos sigan considerando que el feminismo es un asunto de mujeres y para mujeres. De ese modo, en realidad, lo único que pasa es que piensan peor el poder, la dominación, la libertad y algunos otros de los problemas que el feminismo enfoca de manera especialmente directa, lúcida y radical.

Una de las cosas que hace que el ángulo del feminismo sea especialmente afinado para pensar el poder es, justamente, que desde la posición de las mujeres resulta más difícil olvidar que el sujeto está socialmente constituido. Nosotras podemos saber más que nadie que estamos construidas, que no somos producto de nuestra invención ni de nuestra decisión soberana. Nos enfrentamos, de hecho, al problema del poder de una manera especialmente radical, porque nosotras estamos construidas muy directamente por el enemigo al que queremos derrocar. ¿Cómo podríamos olvidarlo? El patriarcado produce identidades, configura la masculinidad y configura la feminidad, y eso nos sitúa ante el hecho de que el mismo sistema de poder que hay que «derribar» es el sistema de poder que nos ha configurado. Digamos que el feminismo tiene a mano los elementos para abordar el problema del sujeto en toda su dificultad: las mujeres no nos enfrentamos a un poder externo, nos enfrentamos al sistema que nos produce y nos troquela, que fabrica nuestra identidad, produce nuestros sueños y modela nuestros cuerpos. No podemos deshacernos del poder sin deshacernos de nosotras mismas, no podemos mirar al poder sin mirarnos a nosotras mismas.

Como dijimos antes, si el psicoanálisis es una corriente de pensamiento imprescindible para pensar el poder y la emancipación es porque puso sobre la mesa una dificultad mayúscula: que el sujeto no es dueño de sí mismo. Y esa instancia que escapa por completo a la coherencia y a la transparencia, eso que revela que los sujetos están constituidos por mecanismos ajenos a su voluntad, podemos llamarlo *deseo*. Es absurdo pensar que el deseo se decide o se elige; hablamos, justamente, de un aspecto ambivalente, ambiguo y opaco que pone límites a nuestra voluntad consciente. La aportación del psicoanálisis consiste en decir que hay *otra escena* de lo político, una escena micropolítica donde se libra una lucha de deseos que acaba determinando la política y la Historia.

Precisamente por eso, como veremos más adelante, la apuesta por politizar el deseo, por hacer que determinadas cosas se vuelvan deseables, debería aglutinar gran parte de nuestros esfuerzos.

A menudo, la izquierda se ahorra este problema. Lo hace cuando ignora que los miedos, los anhelos o las pasiones son un aspecto insuperable con el

que la política tiene que trabajar. Pero lo hace también cuando se concibe a sí misma como vanguardia clarividente de una sociedad lastrada por ataduras irracionales.

Lo hace cuando entiende que su papel es descubrir verdades racionales a una sociedad engañada y encadenada a deseos y pasiones. El feminismo puede escapar al paternialismo de la izquierda si nosotras, las feministas, no nos pensamos como mujeres que hemos escapado al poder sino, muy al contrario, como mujeres que justamente nos sabemos a nosotras mismas constituidas por él. El feminismo tiene una posición privilegiada para enseñarle a nuestros compañeros políticos que la manera realmente crítica de abordar el problema no es convertir a la izquierda, nuestros espacios, nuestros centros sociales y nuestros colectivos feministas en el nuevo oasis fuera del poder. Un feminismo que quiera abordar el poder en toda su dificultad debe plantearse el problema que comporta que el poder y la norma nos hayan configurado, que el patriarcado nos haya calado y nos haya contaminado. Nosotras, las mujeres, somos productos de un enemigo que ha moldeado incluso nuestros deseos y fantasías. Y justamente por ello el feminismo puede plantear de forma cruda, radical y valiente —sin ahorrarnos la dificultad del problema, sin engañarnos a nosotras mismas, sin hacernos trampas—, la pregunta más importante: ¿cómo podemos combatir el poder?

Por ahora solo hemos traído malas noticias. Porque el poder no deja territorios vírgenes, lugares aislados de él, islas en las que exiliarnos. Pero, además, porque el poder no es erradicable, no puede ser extirpado, puesto que es consustancial a los sujetos, a las normas y a la sociedad. No hay una sociedad sin relaciones de poder, la propia existencia social las comporta. Esto nos lleva a pensar que la única manera de enfrentarse al poder, si es que la hay, pasa por pelear, disputar y tomar el poder desde sus propias entrañas. ¿Es esto posible?

¿DÓNDE ESTÁ EL BOTÓN PARA APAGAR EL PATRIARCADO?

Quizás esta discusión parezca algo abstracta y alejada de lo concreto, pero se presenta muy a menudo en los debates feministas. Por ejemplo, cuando debatimos sobre prostitución. En este asunto algunas argumentamos que preferimos que las prostitutas tengan más herramientas y más autonomía frente a los proxenetas y los clientes y que eso se consigue garantizando sus derechos.

Sabemos que la persecución de la prostitución ha tenido y tiene efectos perjudiciales para ellas, y que la penalización de los clientes las ha llevado a hacer su trabajo en lugares más escondidos, menos seguros, en los que la negociación de las condiciones y el precio es más rápida, y en los que la policía no está para protegerlas de posibles agresiones. Precisamente defendemos que el trabajo sexual debe reconocerse para poder así dotar a las mujeres de mayores medios y garantías para negociar y defenderse en un mundo en el que el patriarcado, la transfobia y las leyes de extranjería ya las dejan suficientemente a la intemperie. Poner al servicio de las mujeres herramientas y hacer inspecciones de trabajo pone más trabas a proxenetas y explotadores sexuales, les da a ellas un mayor control sobre lo que ocurre y nos permite a todos hacer frente a la trata con mayor eficacia. Se nos responde entonces que el abolicionismo es más ambicioso, porque pretende abolir la prostitución y las relaciones de poder en vez de asumirlos, como si acaso pudiéramos elegir entre acabar con el patriarcado o gestionarlo. Pero ¿dónde está el botón para apagar el patriarcado?

Las leyes contra la prostitución no han demostrado precisamente eficacia, por lo que tenemos una realidad que gestionar. La supuesta abolición de la prostitución, como si acaso fuera posible, solamente acaba siendo una coartada para que la realidad siga siendo la que es: la situación de las mujeres prostitutas sigue en la ilegalidad y no emprendemos políticas para mejorar su situación. A veces querer abolir el poder es la mejor manera de quedarse esperando algo que no llegará, mientras se paralizan las

posibles maneras de tomarlo, contrarrestarlo o repartirlo para ponerlo un poco más en manos de quienes más lo necesitan.

CAPÍTULO 2
DESMONTAR LA CASA DEL AMO CON LAS HERRAMIENTAS DEL AMO

> «Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo; alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder».
>
> MICHEL FOUCAULT

HACER POLÍTICA CON MEDIOS IMPUROS O NO HACERLA

Esta teoría del poder de la que hemos hablado en el anterior capítulo podría llevarnos a quedarnos paralizadas. Si todo está impregnado de poder, si no hay ningún lugar al que escaparnos, si incluso nuestra intimidad, nuestros sueños y nuestro cuerpo están atravesados por el patriarcado, ¿hay algo que hacer? Si no hay ningún terreno virgen desde el que enfrentarse al poder, ¿cómo podríamos combatirlo? ¿Tiene sentido pensar que podemos enfrentarnos al patriarcado en su propio terreno? ¿Es acaso eso posible?

La extensión del poder a todos los espacios tiene como consecuencia que ninguna herramienta que podamos utilizar estará limpia e inmaculada. ¿En qué lugar podríamos encontrar armas para combatir al enemigo que no

estuvieran manchadas de esas relaciones de poder que queremos derrotar? Si no hay exterior a la casa del amo, si siempre estamos dentro de ella, ¿podemos desmontar la casa del amo con las herramientas del amo?

Sobre esta cuestión, sobre si se puede o no combatir al poder desde sus adentros, hay quienes argumentan que ninguna transformación es posible si se usan medios que son cómplices del poder o pertenecen al sistema de poder vigente, que su propio empleo invalida de entrada la lucha que se quiere emprender. Esta postura entiende que es imposible que nos sirvamos de los medios del enemigo y que siempre que lo intentemos será el enemigo el que se sirva de nosotras. Desde esta manera de mirar las cosas, una actriz porno nunca podría lanzar un mensaje feminista pues su propia figura pertenece a una industria del sexo patriarcal y capitalista. Una mujer que es modelo, en la medida en que forma parte de una industria de la moda que cosifica a las mujeres, nunca podría tener un papel transformador. Puesto que ambas mujeres, sostendrían algunas posturas, colaboran con el poder o son utilizadas por este, queda probado que ellas nunca podrían utilizarlo y orientarlo hacia la consecución de sus intereses. ¿Es esto cierto?

¿PUEDE EL FEMINISMO USAR LAS HERRAMIENTAS DEL AMO?

Cuando hice una entrevista en la revista *Interviú* para hablar de feminismo vi explicitado, por parte de algunas compañeras feministas, este mismo argumento:

el argumento de que no se puede utilizar como altavoz feminista un medio que fomenta el machismo. Al ser, algunas, feministas de Podemos, me surgían interrogantes. ¿No sería llamativo que las feministas de un partido que ha tenido la estrategia decidida de estar en todas partes y usar todos los espacios mediáticos —y que, por tanto, ha propiciado activamente que los portavoces (normalmente hombres) hablaran en Intereconomía o en otros muchos medios radicalmente alejados de nuestras posiciones—, nos prohibiéramos a nosotras mismas hacer lo propio? ¿Podría hablar Podemos

desde medios del poder o desde medios cuya línea editorial era diametralmente opuesta, pero no pueden hacerlo las mujeres feministas? ¿Debemos las feministas exigirnos a nosotras mismas el rechazo de medios y herramientas que sí entendemos legítimas para nuestros compañeros?

Parecería insensato pedirle a un político que solamente participara en medios con los que comparta línea editorial, como sería absurdo que los dirigentes de Podemos no escribieran en *El Mundo* o en *La Razón* o que le imputáramos a un hombre político la línea editorial de los medios en los que escribe o habla. De hecho, la participación de hombres de izquierdas en la revista *Interviú* nunca ha suscitado ningún debate. Y si nadie consideró que se le debiera pedir explicaciones a Alberto San Juan por conceder una entrevista en una revista que enseña mujeres desnudas como reclamo, no es tanto porque no se juzgara si el medio es o no machista sino porque no se juzga a Alberto San Juan respecto al machismo del medio en el que habla, como no se ha juzgado a Pablo Iglesias o a tantos otros políticos hombres por el profundo machismo que predica la línea de diversos medios y programas en los que han participado.

Obviamente esto debe siempre pensarse de acuerdo al contexto concreto en el que hacemos política. Puede haber momentos en los que las feministas hayamos ganado suficiente hegemonía y hayamos accedido suficientemente al espacio público y mediático como para elegir en qué medios hablamos y en cuáles no. Si tenemos el poder para hacerlo, podemos renunciar a utilizar determinados medios para denunciarlos sin que ello implique perder la oportunidad de hablar.

En otros contextos, allí donde las feministas tienen muchas dificultades para ser escuchadas y acceder a un altavoz, en una sociedad donde el feminismo tiene que abrirse paso en el discurso mediático, se hace más necesaria la flexibilidad con los medios. Si las feministas no pudiéramos hablar en medios machistas, si no pudiéramos llevar nuestro discurso a revistas o programas con las que no estamos de acuerdo, si las feministas no nos permitiéramos utilizar medios impuros y manchados de poder y patriarcado, ¿cuáles serían entonces nuestras herramientas para luchar? Llevada al extremo esta exigencia de pureza de los medios, podríamos pedirnos unas a otras que solo participáramos en revistas y periódicos

feministas, que no pisáramos ningún programa que no fuera un programa feminista. A la postre, esta actitud nos lleva a la exigencia de que los medios para hacer política sean ya del mundo que querríamos construir. Pero exigirles a los medios con los que quieres cambiar el mundo que ya pertenezcan a ese mundo es la peor manera para empezar a cambiarlo.

Se puede poner como ejemplo la estrategia mediática que empleó en sus inicios Podemos para llegar a la gente, y las críticas de quienes vieron en ella una colaboración con los peores poderes de nuestra sociedad. Estar en la televisión era imprescindible para un proyecto popular en un mundo en el que la gente ve la tele. Solo hacer uso de los medios de comunicación de masas, los únicos medios para llegar a la mayoría social en una sociedad como la actual, podía situar a Podemos en disposición de comunicarse con el pueblo español.

Por una parte, era imprescindible servirse de medios impuros, manchados de poder y de intereses, intereses contra los que se tenía que luchar. Pero, además, el uso de esas herramientas contaminadas por el poder no conducía necesariamente a apuntalarlo, sino que con ellas podía ser desestabilizado. Es decir, Podemos podía servirse de la televisión para usar esa herramienta contra los intereses de los de arriba. El devenir de esa estrategia parece haber demostrado claramente que hay margen para *hackear* el entramado de intereses del poder desde sus adentros. Y esto, sin duda, son buenas noticias. Si podemos hacer uso de herramientas del sistema para jugársela al *statu quo* podemos empezar a desmontar la casa del amo con las herramientas del amo. Si las feministas nos planteamos abordar esta misma pregunta, ¿podemos las feministas desmontar la casa del amo con las herramientas del amo?

FALLAS, BRECHAS Y PUNTOS DÉBILES DEL PODER

Que el poder no tenga ningún espacio fuera de él significa que los medios de los que la política puede servirse para cambiar el mundo nunca serán

medios limpios de relaciones de poder. Desde esta perspectiva, la transformación del mundo solo sería posible volviendo al poder contra sí mismo, empleando el poder contra el poder, es decir, conociendo y aprovechando sus contradicciones. Y esas contradicciones serán difíciles de localizar y aprovechar desde una perspectiva que, de entrada, desestime como inválidas todas las herramientas vinculadas con los poderes del mundo, como si acaso pudiéramos cambiar la tierra desde el cielo.

Es importante recordar que el poder no cuenta con una ventaja que a menudo la izquierda le atribuye: la coherencia, la solidez, la propia cohesión. Pensemos, por ejemplo, cuando debatimos acerca de qué significado político debemos darle al hecho de que se vendan en las tiendas de las grandes marcas de ropa camisetas con lemas feministas. El auge del feminismo como movimiento que ha conquistado una creciente hegemonía ha hecho que el feminismo venda, es decir, que para las tiendas sea rentable usarlo al servicio de sus propios intereses económicos. Si Inditex decide apostar por lemas feministas es evidente que no se debe a un súbito convencimiento político, sino a que se prevén unas buenas ventas de esos productos. Ahora bien, una vez localizado que el origen de una camiseta feminista no es el compromiso con la igualdad, sino el ánimo de lucro empresarial, cabe preguntarnos si las causas de esa camiseta determinan por completo sus posibles resultados. ¿Si no hay feminismo en el origen de algo, no hay feminismo en los efectos que produce? ¿Tiene sentido indagar un posible efecto inesperado más allá de las causas que motivaron que esa camiseta existiera? ¿Saber que el origen es enemigo es suficiente para entender que los efectos serán perniciosos y negativos?

Una opción ante estas preguntas es considerar que las causas y los efectos están perfectamente atados por un sistema inteligente al que nada se le escapa: nada que no sea en sus orígenes bueno para nosotras puede tener efectos buenos para nosotras, y si una cosa no se ha hecho con fines feministas, no tendrá efectos feministas. Cuando se sostiene esto es porque se entiende que lo que el poder produce no puede tener efectos inesperados o fuera de su propio control.

Se entiende que el sistema es coherente, está blindado y lo tiene todo perfectamente calculado y previsto. De hecho, desde esta perspectiva, que

algo pueda ser del interés del mercado, ya sea el feminismo o el universo gay, probaría su invalidez: si es bueno para el capitalismo no puede ser bueno para nosotras. Todo impulso del feminismo o de la diversidad sexual sería, en el fondo, una apariencia, un simulacro, una trampa. Nosotras nunca se la jugaremos al sistema, porque el sistema siempre nos la jugará a nosotras.

Esta noción del entramado de poder como un todo coherente y blindado al que nunca se le puede engañar implica una idea en cierto modo conspiranoica acerca del poder. Sin embargo, el poder no es un sistema inteligente que lo tiene todo previsto, ni es un todo coherente y monolítico que siempre se mueva en la misma dirección. El poder no es una bola sólida y densa, es un entramado de intereses y núcleos de poder que pueden moverse en diferentes direcciones y que está atravesado de brechas e incluso de intereses contradictorios. Y es justamente en esas brechas y en esas contradicciones donde se abren espacios de oportunidad para hacer política y cambiar las cosas.

EL FRACASO DEL PODER

> «El poder no siempre produce de acuerdo con un propósito o, mejor dicho, su producción es tal que a menudo desborda o altera los propósitos para los cuales produce».
>
> JUDITH BUTLER

Judith Butler ha dedicado parte de su obra a explicar justamente cómo se producen esas brechas o esas fallas en los sujetos que han sido producidos por el poder. Para Butler, la posibilidad de combatir el poder descansa en su propio carácter incoherente e inconsistente. Es decir, entender que el poder no es todopoderoso sino imperfecto no es un asunto entre otros. Es la condición indispensable para que la política sea siquiera pensable. Porque la única política transformadora posible se hace en las brechas del poder. Butler piensa que no hay oasis que haya quedado a salvo de la heteronormatividad o el patriarcado, que no se han dejado territorios

vírgenes ni existen individuos no configurados por esas normas. Pero la normatividad de género no es infalible. Esa es la buena noticia que conviene no perder nunca de vista.

El poder produce a los sujetos y, por eso, tener identidad es inseparable de estar configurado por normas, reglas sociales, prohibiciones y exclusiones; pero la cuestión es que el poder tiene también sus propias limitaciones y sus propios fracasos. ¿Cuál es la limitación fundamental del poder? Que no puede producir a los sujetos de una vez por todas y en un único instante, como si se tratara de fabricar unidades en una cadena de montaje. Si el poder nos produjera de una única vez, probablemente nos produciría a todos idénticos y entonces podríamos hablar de una normatividad infalible o un patriarcado completamente blindado e invencible.

Sin embargo, la producción de los sujetos tiene que darse en el tiempo, dice Butler, y tiene que darse repetidamente. Es un esfuerzo constante. Un sujeto no queda configurado o fabricado de una vez por todas en un único acto que lo moldea de modo completo y acabado; y eso hace, precisamente, que todo sujeto esté siempre en proceso de producción, es decir, que sea un sujeto siempre inacabado. El poder, el amo, aunque no quiera, se deja en ocasiones y a su pesar la puerta de su casa entreabierta. Dice Butler:

Para Foucault el sujeto producido a través del sometimiento no es producido instantáneamente en su totalidad, sino que está en vías de ser producido, es producido repetidamente. Existe, por tanto, la posibilidad de una repetición que no consolide la unidad del sujeto, sino que multiplique efectos que socavan la fuerza de la normalización. […] Por consiguiente el sujeto foucaultiano nunca se constituye plenamente en el sometimiento, sino que se constituye repetidamente en él, y es en la posibilidad de que repita en contra de su origen donde el sometimiento puede adquirir su involuntario poder habilitador. […]

En otras palabras, la ley se vuelve contra sí misma y genera versiones de sí misma que se oponen a los propósitos que la animan y los multiplican. Para Foucault, la pregunta estratégica es, entonces: ¿cómo podemos manejar las relaciones de poder que nos manejan, y en qué dirección? (*Mecanismos psíquicos del poder*, 2011: 106-1).

Judith Butler rescata de Foucault la idea de que el poder produce efectos que pueden volverse en su contra, que las normas que deben interiorizar los sujetos producen la posibilidad de sus propias subversiones y que, por tanto, la posibilidad de resistencia al poder es producida por el propio poder. Es decir, Butler nunca estaría de acuerdo con las feministas de la diferencia cuando afirman que si las mujeres podemos enfrentarnos al poder masculino es porque nos hemos librado de él o no nos ha permeado como a los hombres. Para Butler, si podemos enfrentarnos al poder es porque el poder nunca consigue producirnos del todo y de una sola vez, y es ese fracaso el que podemos volver en su contra.

Ella denomina «iterabilidad» a esa característica del poder por la cual este tiene que repetirse, reincidir, insistir en su acción performativa una y otra vez y por la cual, por tanto, se expone a fracasar, a fallar, a no incidir del mismo modo exactamente sobre los sujetos, a diferir de sí mismo, a producir efectos contradictorios y resultados inesperados.

SUJETOS QUEBRADOS Y SUJETOS ABYECTOS

> «La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo».
>
> CARL SCHMITT

Imaginemos una cadena de producción en la que las máquinas moldean los objetos de una vez y por ello son los objetos idénticos. El poder, sin embargo, que no tiene la suficiente fuerza para determinarnos de una vez por todas, tiene que imprimir su forma en la materia una y otra vez y es eso lo que hace que el objeto, en vez de tener una figura clara y única, tenga las marcas de una forma que se ha imprimido muchas veces y que no se ha imprimido exactamente igual todas las veces.

Aunque la imperfección y la incoherencia es una condición de todo individuo, hay sujetos cuya identidad o constitución revelan especialmente

este carácter fallido del poder, ya que tienen una potencia especial para sacar a la luz su inconsistencia. Pongamos, por ejemplo, el caso de una mujer trans que ha interiorizado determinadas normas acerca de la feminidad, pero que, al tratar de seguirlas (por ejemplo, asumiendo normas estéticas que identifican el rosa como el color femenino), entra en conflicto con otras normas sociales igualmente imperantes (la vinculación del sexo, el género y la orientación sexual de un modo biologicista por el cual para ser una mujer considerada auténtica es necesario nacer con vagina). Para esta mujer sería imposible seguir todas estas reglas sociales, porque se produce ya una contradicción entre ellas.

Pongamos, por ejemplo, otro caso, el caso de un sujeto que se identifica como masculino y que, a la vez, siente atracción por otros hombres. Es decir, una persona que vive dentro del marco de la masculinidad, pero a quien una sociedad heteronormativa y homófoba le identifica, por su orientación sexual, con las mujeres. La coexistencia de distintas normas, roles o conductas de género que la sociedad considera incompatibles o excluyentes pueden darse en los sujetos generando contradicciones para el poder y ello sin que dejen de ser tales roles o normas igualmente efectos del poder y su interiorización.

Un sujeto «abyecto» es para Butler un sujeto que ha quedado constituido de un modo tal que genera un conflicto para la sociedad que lo produce y es, por tanto, excluido de la normalidad. Se expulsa, justamente, a quienes revelan el fallo o las contradicciones de la normalidad imperante. Ahora bien, es sumamente crucial considerar que un sujeto excluido de la heteronormatividad o de las normas sexuales hegemónicas es un sujeto igualmente producido por el poder y las normas. Y en este sentido, es preciso sacar de escena todo intento de entender las sexualidades o las identidades no normativas como identidades libres, elegidas o hechas a sí mismas. De entrada, tan construida por el poder y las normas está una mujer heterosexual como una mujer trans lesbiana; tan producidas por mecanismos ajenos a su voluntad están una como otra. La cuestión es que algunos sujetos quedan constituidos de modo tal que sus deseos, sus aspiraciones o directamente sus vidas son imposibles porque, una vez

constituidos por la norma, la sociedad los expulsa de sí misma y les priva de derechos.

Es decir, la normatividad —el patriarcado, las reglas de género, la heteronormatividad o el reparto de roles y funciones asignados a la masculinidad y a la feminidad— pueden producir como efecto sujetos que la impugnan con su mera existencia. Y estos efectos son posibles porque el poder, lejos de dejarnos perfectamente construidos, ha dejado la huella de múltiples impresiones, la marca de versiones de la normatividad que no coinciden unas con otras o incluso que no se esperan coexistiendo o que no se consideran compatibles en un mismo sujeto. Un objeto moldeado muchas veces es más imperfecto que un objeto moldeado de una única vez. Y ese objeto imperfecto, cuya imperfección justamente hace que no sea idéntico al resto de objetos —ni idéntico a sí mismo—, es lo que somos los individuos producidos por el poder. El sujeto es, por tanto, la prueba del éxito del poder pero, a la vez, la prueba de su fracaso.

EL DESEO: SUJECIÓN Y RESISTENCIA

Hace 2400 años, Aristóteles trató de explicar la diferencia entre la imperfección y la perfección mediante la diferencia entre el movimiento y el reposo.

Argumentaba Aristóteles que el mundo físico está en movimiento porque es imperfecto y, puesto que los seres físicos tienen carencias o faltas, se mueven para tratar de completarse y, una vez completos, poder alcanzar el reposo. Se mueven para eso, pero nunca lo consiguen y, por eso, el mundo nunca deja de moverse.

Al otro lado del mundo está un ser perfecto al que Aristóteles llama Dios, un ser que, necesariamente, puesto que está completo y acabado, está quieto, en reposo. No tiene dónde ir porque no le falta nada. Como tampoco tiene hacia dónde mirar porque lo tiene todo dentro de sí; el Dios aristotélico, colmado, lleno, redondo, está ensimismado y no vertido hacia el mundo. El mundo, al contrario, está mirando a Dios y aspira a ser él,

porque aspira a su perfección y a su reposo. El mundo ama a Dios, pero Dios no sabe siquiera que el mundo existe. Dios es el objeto de deseo del mundo. Porque el deseo es propio de los seres imperfectos e inacabados. El deseo es el síntoma de la falta y la carencia de los seres que no están terminados y que desean justamente eso, su propio cierre.

A su manera, el psicoanálisis (Lacan, por ejemplo) ha entendido también el deseo como un síntoma de seres incompletos e inacabados. El deseo es construido por el poder, pero su propia existencia revela, a la vez, la propia imposibilidad del poder para acabar de definirnos, cerrarnos, concluirnos de una vez por todas. El deseo es, justamente, la prueba del fracaso del poder. Porque un individuo enteramente condicionado por las normas, construido de modo perfecto, estaría determinado como un autómata y blindado al exterior. Sin embargo, un individuo que no ha quedado completado carece, en última instancia, de una identidad completa, y por eso desea. Desea su propia completitud y la desea incansablemente porque nunca la encontrará.

Esta apertura inexorable del sujeto fallido, este efecto de la quiebra de las normas llamado «deseo», es la brecha principal que atraviesa a los sujetos en su propia constitución y esa brecha tiene consecuencias fundamentales para la política. Laclau o Žižek se han detenido mucho en los «actos de identificación» a los que los sujetos deseantes se ven abocados (¿qué quiero ser?, ¿cómo quiero que me vean?). Justamente porque no tienen una identidad plena, los individuos la buscan a través de la identificación con objetos de su deseo. En la medida en que el deseo, la necesidad de buscar elementos con los que identificarse opera inevitablemente en los sujetos, la política tiene que ser consciente de que debe ofrecer a los individuos identificaciones posibles, es decir, que debe ofrecer al deseo alternativas si quiere transformar la sociedad. No basta con intentar dejar a un lado lo que pensamos que «sobra», por ejemplo, transmitiendo a las mujeres que para ser feministas tienen que dejar de decir, hacer o desear determinadas cosas. Esa operación será tremendamente inútil si no entendemos que la identidad siempre se construye hacia adelante y nunca hacia atrás. Por eso, por ejemplo, todo intento de que los hombres se deshagan de su masculinidad está abocada al

fracaso si no se ofrecen identificaciones alternativas verosímiles, capaces de entroncar con algunos elementos ya presentes en su identidad y desplazarla.

En definitiva, la política tiene que ser hecha por y para sujetos deseantes, entendiendo el deseo como el lugar en el que se revela tanto la presencia del poder en nosotros como también nuestro carácter inacabado, porque el poder no consigue, al ejercerse, ser coherente consigo mismo. El poder nos hace, pero nos deja inacabados, y es sobre esa falta que se puede producir una política emancipatoria. Que los sujetos deseamos es el rasgo fundamental de la identidad que la política tiene que tener en cuenta a la hora de interpelarnos, seducirnos, convencernos y hacernos cambiar.

CAPÍTULO 3
ARTIFICIERAS Y *HACKERS*

> «¿Cómo podemos manejar las relaciones de poder que nos manejan, y en qué dirección?».
>
> JUDITH BUTLER

Hasta ahora hemos señalado tres ideas fundamentales. En primer lugar, hemos dicho que la acción repetida del poder y la imposibilidad de este de determinarnos de modo perfecto produce sujetos que nunca son idénticos unos de otros. Y esto ocurre a pesar de haber sido producidos por la misma normatividad, por las mismas relaciones de poder, por el patriarcado, por ejemplo. En segundo lugar, hemos argumentado que ese poder fallido construye sujetos que no son idénticos a sí mismos, es decir, que no son coherentes o completos y que, por esa falta, tienen deseo. Y, por último, hemos hablado de los sujetos que Butler denomina «abyectos», esto es, los individuos que se salen de la normalidad sexual por haber incorporado comportamientos, gestos, estéticas o prácticas que no se consideran compatibles entre sí. La abyección no es un vestido rosa, ni es ser masculino; nuestra sociedad no para de fabricar tanto una cosa como la otra. La abyección es vestir de rosa siendo un hombre. En un determinado orden social, hay combinaciones de elementos legítimas y combinaciones abyectas, pero todos esos ingredientes, lejos de venir de la nada, forman parte de la normatividad imperante y son interiorizados por los sujetos al mismo tiempo que esos sujetos son producidos por el poder.

Los sujetos abyectos, las identidades excluidas por la heteronormatividad o por el patriarcado, son interesantes políticamente por

su capacidad de revelar la incoherencia del poder mismo, sus fallas y sus brechas que, como decíamos, es la premisa de la que partimos para hacer posible una política transformadora. Es decir, los sujetos abyectos revelan la verdad de todo sujeto: que es un sujeto producido, que es incoherente e incompleto y que está hecho a partir de una multiplicidad de elementos que, en función de su articulación, pueden ser subversivos y volverse contra el poder que los ha producido.

Este carácter múltiple de la identidad de los sujetos, y el hecho de que todos los sujetos deseen y se vean abocados a constantes actos de identificación, da cuenta de las brechas fundamentales que existen para hacer una disputa feminista de las identidades y *hackear* la masculinidad o la feminidad desde sus adentros. En otras palabras, impugnar la masculinidad en su conjunto o rechazar la feminidad de lleno es una operación políticamente tan inverosímil como querer erradicar el poder. Ni la masculinidad ni la feminidad ni ninguna otra identidad pueden ser abolidas, ni los sujetos pueden rechazarlas desde el vacío.

Pero pueden ser reconfiguradas, redefinidas y, por tanto, disputadas desde su interior a partir de determinadas reordenaciones o articulaciones de sus elementos.

LA IDENTIDAD ES UN DISFRAZ

> «Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia».
>
> JUDITH BUTLER

Como veníamos diciendo, las identidades (de género) están atravesadas por relaciones de poder y sirven para perpetuarlas. Aunque sean «enemigas», no conviene subestimarlas: nunca las aboliremos en abstracto, y por eso es improductiva toda batalla política que abstractamente pelea contra ellas. Igual de irreductibles son el poder y el conflicto para la política como insuperable es la existencia de identidades.

Ahora bien, lo que sí podemos hacer es transformar y resignificar en lo concreto las identidades sexuales y de género porque las identidades, como decimos, son producciones culturales, son contingentes, son artificiales. Son artefactos y, como tal, al igual que las bombas, se pueden manipular y, aunque no se pueden hacer desaparecer, se pueden desactivar. Judith Butler ha sido probablemente la filósofa que mejor ha pensado sobre la desnaturalización de lo que el poder naturaliza. Ella ha dedicado su obra a mostrar que, para perpetuarse, los géneros y sus cualidades, que son culturales y construidos, se disfrazan de naturales y se revisten así de inevitabilidad y necesidad. Que hay dos géneros y no más, que estos vienen determinados por las cualidades de la masculinidad y la feminidad y que dichas cualidades vienen dadas por la biología o las hormonas, que lo natural es la heterosexualidad, que el sexo normal es el sexo reproductivo, que la transexualidad o la no adscripción a los géneros establecidos es algo contra natura o «invertido», son todas ideas que forman parte de la operación ideológica de recubrir de naturaleza lo que es un constructo social y cultural atravesado por el poder y perpetuador del poder.

Butler quiere desenmascarar esa trampa esencialista y, para eso, saca a la luz la contingencia de las cosas y los procesos de construcción de identidades como productos de la artificialidad. En toda sociedad en la que se impone una normatividad de género, hay identidades admitidas como viables y hay identidades entendidas como desviadas y abyectas que son expulsadas a los márgenes de la sociedad por pervertir supuestas reglas de la naturaleza. Se estigmatiza a quienes no se adaptan a la norma, no son masculinos o femeninos con claridad o no lo son de un modo que refuercen y apuntalen el biologicismo, como es el caso de las personas trans. La tarea política es hacer posibles las vidas de todos los sujetos, hacer viables todas las identidades. Para ello es necesario destensar la rigidez de las normas de género, ampliar el margen de lo que cabe, estirar el campo de lo posible, y esa operación solo puede ser llevada a cabo desenmascarando la trampa por la que algunas identidades son instituidas como necesarias y naturales: desmitificar la heterosexualidad y tomarnos menos en serio la masculinidad y la feminidad, es decir, desnaturalizar las identidades hegemónicas.

Para desenmascarar la trampa (cultural) de la naturaleza, la pretendida naturalidad con la que los géneros normativos se presentan en sociedad, resultan especialmente reveladoras las identidades que muestran el carácter de máscara o de disfraz que tiene toda identidad. Un travesti, dice Butler, revela la imitación y la teatralización del género del que se disfraza, pero, al hacerlo, no revela solamente que el travesti se ha disfrazado de un género, revela, en un gesto paródico y peligroso, que todo género es un disfraz. Al parodiar la masculinidad, esta se revela como una imitación, muestra que hay un aprendizaje social detrás de la manera en la que los hombres hablan, se visten, o se mueven. Los hombres quieren contarse que su aspecto o su gestualidad masculina se debe a las hormonas, pero es una actuación encubierta. La parodia o la exageración de la masculinidad revela su flaqueza, sus fallas, su contingencia y su precariedad.

También la transexualidad, en la medida en que rompe el engarce entre genitalidad y género, revela la identidad como constructo y le muestra a la sociedad una verdad incómoda y desestabilizadora: todos los sujetos estamos construidos de un modo artificial y contingente, y la primacía de algunas normas, la heterosexualidad, por ejemplo, es enteramente arbitraria y sin fundamento.

UN CAMINO ENTRE OTROS: *HACKEAR* LA FEMINIDAD

> «Me he propuesto investigar la amenaza al patriarcado que suponemos aquellas que vamos disfrazadas de sus siervas. […] Aquellas que pervertimos el género desde sus entrañas».
>
> ITZIAR ZIGA

Itziar Ziga es una de las feministas que más me ha marcado a lo largo de estos años. Sus textos están escritos con libertad y rebeldía. Rebeldía hacia un patriarcado violento, pero rebeldía también hacia algunos feminismos que para algunas mujeres han resultado opresivos y excluyentes. Tanto en

Devenir perra (2009) como en *Un zulo propio* (2009), Ziga defiende «la extrema feminidad como hacha de guerra». Podemos ser «mujeres» y ser feministas, podemos ser femeninas y ser feministas y podemos ser extravagantemente femeninas y resultar incómodas y obscenas para el poder patriarcal.

Y es que, como decíamos, el carácter imitativo del género puede ser revelado por sujetos que lo imitan desde el travestismo, pero, precisamente porque lo que esos sujetos revelan es que el género es un disfraz, todos y todas podemos disfrazarnos. En cierto sentido, esto es lo que propone Ziga: que las mujeres podamos, entre otras cosas, asumir la feminidad como disfraz y explorarla en lo que puede tener de subversivo.

Ziga se detiene en las feminidades excéntricas, es decir, las que van más allá de sus límites recomendados. Le interesan las mujeres que son capaces de pervertir la feminidad desde la feminidad, desde una manera de practicar «lo femenino» que acaba siendo inasumible para el orden patriarcal: «las putas que salen cada noche a desplumar a los hombres de bien, las golfas de barrio con las que los chulitos de turno no se atreven a pasarse ni un pelo, las bolleras que están dolorosamente buenas para los chicos que no tocarán, las niñas magrebíes que lucen *hijab* y plataformas, las travestis que lanzaron y lanzarán sus tacones a la policía, las mujeres que caminan solas por la noche en minifalda, alerta pero decididas a no confinarse en la asfixiante seguridad del hogar».

La posición de Ziga revela que hay vías feministas que no tienen por qué perseguir una huida de la feminidad, sino que pueden consistir en una profundización en ella. De nuevo esto revela que la feminidad no es un bloque compacto sino un conjunto de ingredientes. Determinadas mezclas de esos ingredientes femeninos pueden resultar inesperadas para el poder patriarcal. Un *hijab* junto a unas plataformas, unos tacones usados como arma contra la policía o una belleza femenina canónica, pero inaccesible para los hombres, son combinaciones dentro de la feminidad que, sin embargo, hacen saltar sus costuras. Una niña a la que le gusta el rosa puede implicar simplemente una reproducción de las normas de género vigentes. Pero ¿qué pasa cuando una mujer trans reivindica su pasión por las lentejuelas rosas y por qué eso deja de ser cómodo para el orden sexual?

Algunas mujeres trans hacen gala de una extrema feminidad que no contribuye a perpetuar el poder, sino a evidenciar sus debilidades y ponerlo en jaque. Hay profundizaciones, exageraciones, intensificaciones de la feminidad que se vuelven contra el poder. Pero no solo las mujeres trans tienen la capacidad de explotar, desde la feminidad, esas fallas del poder. Toda mujer las tiene. Se pueden hacer muchas cosas incómodas vestidas con lentejuelas rosas porque el rosa, como el resto de los ingredientes de la feminidad, es resignificable, es decir, se puede articular con otros elementos de un modo subversivo. El rosa, como el resto de elementos de la feminidad, es una posible arma de guerra.

En las últimas décadas se ha puesto el énfasis en la performatividad y en la posibilidad de resignificación, especialmente desde la teoría *queer* y haciendo protagonistas a quienes claramente se salen de la heteronormatividad vigente. A veces este feminismo que quería explotar las normas de género desde los márgenes ha parecido ser una herramienta política para gays, bolleras, trans, travestis o identidades transgénero, pero no para simplemente mujeres, mujeres heterosexuales no excluidas de las normas sociales y, no obstante, oprimidas por ellas. Desde el punto de vista de una teoría del poder que renuncia a considerarlo denso y sólido, las fallas y las debilidades no están solamente en el extrarradio del poder, sino que lo recorren en toda su extensión. Las mujeres, y también las mujeres heterosexuales, de las que sería paradójico que el feminismo se olvidase o dejara sin herramientas, tiene también fallas y brechas en su propia identidad y están producidas por un poder fallido que tiene puntos débiles. Buscar las incoherencias de la feminidad, buscar las posibles maneras por las que ser muy femeninas acabe siendo subversivo, buscar los modos en los que una manera de ser mujer puede entrar en conflicto con otro rasgo de la feminidad, son caminos abiertos para todas las mujeres.

Ziga habla de las que desafían la patriarcal confinación al hogar andando solas en minifalda por la noche. Una mujer construida por las normas y estéticas vigentes aprende que lo femenino son las minifaldas y los tacones, ambas prendas pensadas no para la comodidad y la seguridad de las mujeres, sino más bien como garantías de que las mujeres no puedan correr o moverse con agilidad. Hay también prescripciones sociales que

dictan que las mujeres deben permanecer en casa, ponerse tacones y faldas cuando toca, quizás cuando van con sus maridos, quizás hasta unas horas decentes, quizás no por determinadas calles, quizás no solas. Hay también reglas patriarcales que las mujeres interiorizamos y que tienen que ver con que no tenemos derecho a la noche y a la calle, hay un tácito toque de queda para todas las «buenas mujeres». ¿Qué pasa si desafiamos ese toque de queda, si nos negamos a cumplir los horarios, a respetar la prohibición de espacios, a ocupar nuestro correcto papel? ¿Qué pasa si además lo hacemos subidas a unos tacones y enfundadas en una minifalda? ¿Qué pasa si desde unos rasgos de la feminidad incumplimos otros? ¿No son, en ese contexto, los tacones un elemento que intensifica nuestro desafío?

Despentes, en *Teoría King Kong* (2006), recorre también ese camino. Una mujer construida por una normatividad patriarcal aprende a ser un objeto sexual para otros. La cultura patriarcal educa a las mujeres en la sumisión sexual, en ser cuerpos a los que los hombres tienen acceso. Se espera que asumamos que somos herramientas disponibles para el disfrute y el placer de los hombres y, se espera, al mismo tiempo, que el placer femenino sea siempre limitado. El placer sexual de las mujeres resulta siempre altamente amenazante para la cultura patriarcal y contra ese peligro se han levantado un sinfín de barreras: la moral de la castidad y de la virginidad para las mujeres, las mil maneras de insultar a las mujeres como guarras, putas o zorras para castigar a todas las que acceden a su placer y lo afirman, o la mutilación genital femenina, son todas pruebas de esa prohibición: las mujeres no deben tener placer sexual propio, están al servicio del placer de los hombres. En algunos países de África central y del sur, es costumbre el llamado «sexo seco». Los hombres disfrutan teniendo relaciones sexuales que para las mujeres son dificultosas o dolorosas, así que las mujeres se resecan la vagina con tierra, detergentes o sales. Hay, pues, dos imperativos patriarcales que las mujeres debemos respetar: tenemos que ser objetos sexuales para otros y no podemos tener un placer propio con el sexo. Pero ¿qué ocurre cuando una mujer, por ejemplo desde el sadomasoquismo, asume el papel de objeto con placer? ¿Cómo de asumible es para el orden patriarcal el rol sumiso consciente y afirmado por las propias mujeres? Las mujeres que encuentran en el masoquismo o la

pasividad sexual su propio placer se vuelven inesperados sujetos sexuales, absueltas paradójicamente de la corrección patriarcal: ser una herramienta para los hombres que se deja utilizar, pero que no tiene placer propio, que se rinde por obligación y respeto a la autoridad, pero que no disfruta con ello. En las profundidades de la feminidad, dos de sus imperativos pueden entrar en conflicto, ser mujer puede llevarnos a dejar de ser mujer, porque la identidad femenina, como todas las identidades, alberga contradicciones y fracturas dentro de sus propias entrañas.

Así como debatimos sobre roles sexuales en el feminismo nos vemos a veces envueltas en discusiones sobre otros elementos de la feminidad. ¿Qué hacemos con los tacones o con el velo? ¿Qué pensamos del rosa? ¿Nos los quedamos o los rechazamos? En realidad, planteamos mal las cosas cuando vemos los elementos de la feminidad de un modo aislado y al margen de sus posibles articulaciones, cuando los impugnamos o los rechazamos al margen de sus contextos. Un *hijab* no es lo mismo si se lleva con túnica hasta los pies que si se lleva con plataformas y minifalda. De hecho, la cuestión de la famosa «resignificación del velo» remite a que los objetos no son siempre una cosa igual a sí misma, es decir, no acaban nunca de ser objetos sin el contexto y entramado social que les da su significado, es decir, sin el resto de elementos con los que se articulan. No es lo mismo llevar velo en Teherán que llevarlo en París, como no es lo mismo reivindicar poder tener una Barbie en Francia que en Irán, donde ha sido prohibida por inmoral. No significa lo mismo un desnudo femenino en *Interviú* que en una revista de Arabia Saudí. Un pedazo de tela, unos tacones o el color rosa albergan la posibilidad de significar distintas cosas en función de quién los lleve, cómo los lleve, con qué los lleve o dónde los lleve. En este sentido, la feminidad y los elementos que la componen ofrece un margen de transformación que puede ser explotado por las mujeres y por el feminismo.

¿QUÉ HACEMOS CON LA MASCULINIDAD?

> «¿Cómo calificamos la rudeza necesaria para resistir la norma de rudeza, o el heroísmo necesario para expresarse como gay?».
>
> RAEWYN CONNELL

Después de mucho tiempo olvidada y fuera de escena, está empezando a tematizarse y debatirse la masculinidad. Ya era hora de que los propios hombres pusieran en entredicho su identidad, la miraran con distancia y extrañeza y la pensaran críticamente. «¿Qué hacemos con la masculinidad: reformarla, abolirla o transformarla?», pregunta Jokin Azpiazu. La cuestión, de nuevo, vuelve a ser que una impugnación total de la masculinidad no tiene ninguna fertilidad política, y ello por dos razones.

Por una parte, porque no deberíamos tratar como una totalidad coherente lo que no lo es. De nuevo, como el resto de las identidades, la masculinidad es un haz de elementos diferentes cuya delimitación es incierta. Pertenecen a la masculinidad cualidades que podrían entrar en conflicto y eso quiere decir que podría estirarse un rasgo de la masculinidad para combatirla en otros de sus aspectos. Raewyn Connell plantea algo muy interesante en sintonía con lo que hemos venido exponiendo: la normatividad masculina es un conjunto de reglas que ningún sujeto cumple de modo completo, sino aproximándose en diferentes grados. Al final, pocos hombres se adecuan al modelo masculino que se les exige, y esto crea una serie de paradojas que evidencian la posibilidad de volver la masculinidad contra la masculinidad. Porque, dice Connel, «¿Qué es normativo en relación con una norma que difícilmente alguien cumple? ¿Vamos a decir que la mayoría de hombres es no-masculina? ¿Cómo calificamos la rudeza necesaria para resistir la norma de rudeza, o el heroísmo necesario para expresarse como gay?».

Por otra parte, impugnar por entero la masculinidad no es políticamente productivo porque no se puede simplemente arrebatar a los sujetos su identidad sin ofrecerle una nueva. Justamente porque somos sujetos deseantes, porque buscamos constantemente identificaciones con las que

suturar nuestra falta de identidad completa, no se puede pretender desde la política (des)hacer la masculinidad sin (re)hacerla. La transformación de la masculinidad no se hará solamente en negativo, invitando a los hombres a rechazar su propia constitución y renegar de ella. Toda deconstrucción de la masculinidad está abocada al fracaso si no es, al mismo tiempo, una propuesta en positivo. Los hombres no dejarán atrás su modo más íntimo y privado de ser si no se les ofrece otra alternativa. Al feminismo le toca, por tanto, no solamente señalar lo que los hombres no pueden ser, sino lo que sí pueden ser.

Se trata de algo así como hacer de artificieras. La masculinidad es una bomba y las bombas no se destruyen, se desactivan cuidadosamente conociendo su interior, sabiendo qué cables se pueden cortar y cuáles podemos conectar entre sí. Para que el artefacto no estalle no se puede cortar la corriente, sino desviarla y conectarla por otro lado. Cualquier desmontaje de la masculinidad o de la feminidad tiene que tener esto en cuenta. Al mismo tiempo que decimos por dónde no puede circular la corriente de la masculinidad (por la agresividad, el control o la homofobia), tenemos que reconectar los cables para que la electricidad circule en la dirección que queremos que discurra. Tenemos que hacer, por ejemplo, que la valentía, el honor y la fortaleza que cualquier hombre persigue se identifiquen con la valentía de un hombre que sale del armario o con la fortaleza de quien que no necesita humillar o infravalorar a los demás. La masculinidad tiene usos posibles para combatir el poder y transformar las relaciones de género existentes, y esos usos posibles suponen una reconfiguración de la identidad masculina, una reordenación de sus piezas o sus elementos.

Si queremos que los hombres dejen de ser hombres, solo podremos hacerlo prometiéndoles que, al hacerlo, serán hombres, mejores hombres y hombres más libres. En este sentido, toda transformación de la identidad tiene que hacerse partiendo de la propia identidad constituida, apoyándonos en algunos rasgos de la masculinidad y poniéndolos a trabajar contra otros. Quizás alguien podría objetar que esto es usar, para desmontar la casa del amo, las herramientas del amo y es que, en efecto, eso lo que se puede hacer una vez que no hay afuera de las identidades constituidas, como no

hay afuera del poder. ¿Desde dónde podríamos construir una alternativa si no es partiendo de lo que los hombres quieren ser, de sus ideales, de sus posibles identificaciones? La crítica a una identidad masculina patriarcal pasa por señalar que la masculinidad tradicional no puede ser deseable, puesto que no hace a los hombres libres, los hace inseguros y temerosos, los hace tener que demostrar siempre su virilidad contra otros o padecer las demostraciones de virilidad de otros. Ser hombre sería una profunda debilidad si consistiera en tener que demostrar cada día que no has dejado de serlo, que no eres marica o que no te pareces a las mujeres. Esa masculinidad es una esclavitud y frente a ella hay maneras de ser más fuertes, más libres y más seguros. Esa, en parte, ha sido una operación llevada a cabo por el movimiento LGTBI. ¿O es que acaso las identidades masculinas que han proliferado dentro de la comunidad gay no han transformado, ensanchado y disputado la masculinidad?

Esta operación no puede en absoluto consistir en mantener la hegemonía de lo masculino, sino de desmontarla. Por eso no podemos olvidar que el movimiento gay es y puede ser machista o misógino y puede perpetuar los abusos de poder y la exclusión de las mujeres. Sin embargo, la proliferación de identidades es positiva porque dinamita las simplificaciones de género, porque revela la contingencia de las identidades hegemónicas. Cuando se muestra, por ejemplo, que los hombres tienen derecho a ser delicados o coquetos, cuidadosos y femeninos, se revela que la masculinidad y la feminidad son un conjunto de elementos rearticulables, una serie de ingredientes que pueden dar lugar a recetas diferentes. Es la contingencia de las identidades la que abre para el feminismo la posibilidad de transformar las identidades agresivas, opresivas y excluyentes que muchos hombres viven como su única manera posible de ser. En esa amalgama de ingredientes que pueden descomponerse y ordenarse de otros modos, reside la posibilidad de que la feminidad o la masculinidad se vuelvan contra el poder, de que la feminidad sea subversiva, de que la masculinidad sea antipatriarcal. En definitiva, la masculinidad solo puede ser reformada, nunca abolida desde un supuesto lugar vacío de poder, no hay que ofrecer a los hombres vacío, falta o destrucción de sí mismos, sino otras construcciones posibles.

CAPÍTULO 4
FEMINISMO ¿DE QUIÉN?, ¿POR QUIÉN? Y ¿PARA QUIÉN?

> «Las feministas necesitan contar con un esencialismo operacional, una falsa ontología de las mujeres como categoría universal».
>
> JUDITH BUTLER

Una de las grandes preguntas que ha estado presente a lo largo de los debates feministas de las últimas décadas es la pregunta sobre cuál es el sujeto del feminismo. Si somos las mujeres las protagonistas de la lucha feminista, si son los sujetos excluidos por la normatividad sexual, si los hombres son aliados subalternos o son actores feministas en igualdad de condiciones; todas ellas son posturas que revelan el amplio abanico de respuestas que cabe dar a esta pregunta desde el feminismo. En torno a esta problemática se dibujan otras preguntas que también han ocupado páginas y más páginas en la historia del feminismo. ¿Hay una pluralidad de sujetos y de luchas o las luchas van encadenadas? ¿Se subsumen las demandas feministas dentro de un programa más amplio que condensa varios frentes de lucha? ¿Está el feminismo ligado al marxismo o pueden tener agendas propias? ¿Todo avance feminista es un avance anticapitalista? ¿Todo avance contra el capitalismo es un avance feminista?

¿Tiene la lucha feminista que ir de la mano de los movimientos LGTBI o deben caminar por separado?

NO HAY UN PODER, SINO MUCHOS

Hemos hablado mucho sobre el poder hasta ahora y sobre la necesidad de no tener una mirada conspiranoica sobre el mismo, de no pensar en su cohesión y su infalibilidad. Hemos dicho que el poder es incoherente y tiene brechas y fallas, pero, a lo largo de todas las páginas que llevamos, hemos hablado del poder en singular. En realidad, este es un recurso retórico que toca poner en duda. Si el poder puede producir efectos inesperados, sujetos abyectos o brechas de oportunidad política es porque el poder no es igual a sí mismo, porque no coincide consigo mismo, porque difiere de sí. Esto puede explicarse, como hace Butler, con el recurso de lo que ella llama «iterabilidad». Como hemos dicho ya, el poder tiene que ejercerse en diferentes momentos, y no es igual a sí mismo en un momento y en los siguientes. Pero puede también explicarse poniendo en duda la singularidad del poder, es decir, entendiendo que hay una pluralidad de poderes. Si hay varios poderes en juego, reñidos y contradictorios, es mucho más fácil entender por qué hay márgenes abiertos para hacer frente al poder o a los poderes, no en un lugar exterior a los mismos, sino desde los entresijos de dichos conflictos.

Una de las críticas más importantes que el feminismo hizo al marxismo fue la crítica a esa pretensión de incluir todas las luchas sociales (la del feminismo o la del racismo) en una lucha principal y más fundamental (la lucha de clases), que las subsumiría a todas y que, de superarse, superaría las demás. Desde este punto de vista, la batalla de las mujeres era subalterna, un frente de lucha particular dentro de una gran contienda fundamental contra el capitalismo. Las demandas de las mujeres podían esperar, porque centrarse en la lucha contra la explotación capitalista era el mejor modo de combatir el patriarcado. Esa subsunción o integración de los conflictos sociales y los diferentes ejes de dominación bajo una forma de dominación principal generó muchos debates en la izquierda —sobre todo entre el marxismo y el feminismo— y en esos debates estaba de fondo la cuestión acerca de si entendíamos que el poder era un único enemigo con varios brazos o si, por el contrario, había varios poderes con los que batallar que no siempre se combatían de la misma manera.

Creo que es fundamental, en el plano del análisis, abandonar toda pretensión de hacer un *totum revolutum* del poder, dejar de buscar conceptos para apresar un poder que en última instancia sería la confluencia de todos los ejes de dominación: el racismo, la explotación capitalista, el patriarcado, la hegemonía heterosexual, etc. Teóricamente es fundamental entender el poder como un campo incoherente y fracturado o incluso como un campo de fuerzas donde convergen en un mismo espacio diferentes poderes de direcciones diversas.

Como es también fundamental analizar las solidaridades o alianzas concretas y coyunturales (nunca completas y totales) entre unos sistemas de dominación y otros. Esto, por otra parte, tiene todo que ver con una mirada que el propio Marx puso sobre la mesa, y es que los poderes tienen consolidaciones históricas, que tiene sentido hacer una historia del poder porque los ejes de dominación y las formas de explotación varían a lo largo de la historia y se conectan unos a otros o se contradicen unos a otros de un modo histórico y contingente, y no de un modo lógico y necesario.

En este sentido, los conceptos de «heteropatriarcado», «heterocispatriarcado» u otros pueden tener un sentido político en un determinado contexto y momento histórico en el que los distintos podertes —por ejemplo la heteronormatividad y la dominación masculina— se refuerzan mutuamente y, por tanto, haya que combatirlos juntos. Esta es, en cualquier caso, más una cuestión histórica, coyuntural o estratégica que esencial; no se trata tanto que remita a la naturaleza del poder, sino a su contingente manera de funcionar en una sociedad como la nuestra. En otras sociedades, como la Grecia clásica, el patriarcado ha sido perfectamente compatible con una hegemonía de la homosexualidad masculina; esa es una geometría del poder diferente a la nuestra, pero que conviene tener a la vista para entender algunas brechas de oportunidad hoy. Desde el punto de vista del análisis, es importante no atribuirle al poder su total coherencia, no perder de vista que eso que combatimos está compuesto de elementos entrelazados que pueden descomponerse o vincularse de diferentes modos. Y esto justamente es así porque esa incoherencia es una debilidad del poder en cuyas brechas y coyunturas descansa nuestro contraataque.

El patriarcado tiene fuertes vínculos de solidaridad con el capitalismo y sus alianzas han sido analizadas por muchas pensadoras feministas. La desigualdad de género y la división sexual del trabajo encuentran en el capitalismo un aliado que contribuye a invisibilizar la reproducción y sacar del campo de lo visible todo trabajo que no sea un empleo, es decir, un trabajo vendido y comprado en el mercado. La obra de autoras como Silvia Federici ha estudiado desde una mirada histórica, rigurosa y ampliamente documentada, lo funcional que resultaba para los intereses económicos del capitalismo el control del cuerpo de las mujeres.

Esas alianzas existen al tiempo que, a la vez, ciertas formas de tradición patriarcal entran en conflicto con la sociedad de mercado. Rastrear las sinergias entre los poderes es tan necesario como lo es renunciar a tener una teoría que nos sirva para encajar por completo todas las piezas. Que el capitalismo siempre sea patriarcal o el patriarcado siempre capitalista es una tentación de la razón de encadenar todo con todo, que todo cuadre de modo perfecto, pero una pretensión metafísica que no sirve para entender el mundo y sus huecos ni para hacer política en ellos.

A veces, y a pesar de la derrota que en el fondo supone, preferimos pensar que el poder es denso, coherente, blindado, que lo tiene todo previsto y perfectamente atado, preferimos tener clara esa «verdad» que lanzarnos a la incierta y compleja tarea de combatir no un poder, sino varios poderes y de hacer política en un mundo en el que las alianzas entre los poderes no son siempre las mismas y en el que las contradicciones del poder implican nuestras propias contradicciones. ¿Es todo avance capitalista un avance feminista? ¿Es todo avance feminista un avance anticapitalista? ¿Es todo progreso del mercado una consolidación del racismo? ¿Es todo avance feminista un retroceso de la homofobia? Sería mucho más cómodo poder contarnos que sí, tener claro que nuestro enemigo es solo uno aunque ello implique considerarlo mucho más fuerte de lo que es. Pero lo cierto es que ninguna de estas preguntas se responde siempre con un sí. Y esto implica enfrentarnos a cierto desasosiego y falta de certezas previas, implica asumir que no se tiene la regla preestablecida para ahorrarnos el análisis concreto, la mirada histórica y la necesidad de que la política práctica implique más el juicio que la deducción racional. Que el poder sea incoherente y plural

conlleva menos seguridad para nosotros y nosotras, menos facilidad a la hora de situar los frentes, menos posibilidad de apuntar a un único sistema donde todos los enemigos son combatidos a la vez. En este contexto más incierto, más contingente y más variable, no podemos perder ni un ápice de atención hacia las coyunturas, los momentos y las oportunidades concretas que se abren cuando combatimos con un poder plural con geometrías variables.

HAY QUE CONSTRUIR LAS ALIANZAS

Justamente porque hacemos política, no contra un único enemigo, sino para contrarrestar diferentes relaciones de poder cuyas alianzas son variables, el feminismo tiene una agenda propia. Frente a la vieja idea de que la lucha de las mujeres quedaba subsumida en la batalla principal contra el capitalismo, el problema es más complejo. No solo porque no vamos a dejar la emancipación de las mujeres para mañana, como si una lucha supuestamente principal nos fuera a traer en el maletero de atrás nuestra victoria, sino porque ser feministas tampoco nos vacuna contra el racismo, la transfobia o la heteronormatividad. Es decir, porque seguimos teniendo que estar atentas a otros poderes y otras formas de dominación que el feminismo no tiene por qué combatir de suyo ni cuyas victorias va a traer mañana, a no ser que nos decidamos a combatir también otros poderes y frentes de exclusión. Nada asegura, de entrada, que algunas feministas no puedan tener posiciones transfóbicas, que el movimiento gay no pueda ser patriarcal, que la militancia obrera no pueda caer en el racismo o que el movimiento antirracista no pueda perpetuar la homofobia.

Desde el punto de vista político, es imprescindible que no nos olvidemos de que las diversas demandas son separables y, justamente por ello, composibles o articulables en diferentes sujetos, discursos o proyectos políticos. Las distintas luchas establecen relaciones entre sí en función del contexto. Esto quiere decir que no hay garantías que impidan de entrada que una demanda feminista pueda llegar a estar incorporada en un discurso

político reaccionario: Marine Le Pen puede hacer un uso táctico del feminismo para reforzar la islamofobia mediante la supuesta defensa de la libertad de las mujeres.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe pusieron mucho énfasis en esta cuestión: en que hay que entender las demandas sociales como demandas inconexas que no vienen dadas en un mismo paquete, como luchas que, en caso de aliarse, se alían de forma contingente y como batallas, por tanto, cuya alianza debe ser construida. Aunque en la realidad las demandas y las luchas siempre se encuentran de algún modo relacionadas o ligadas y conviene concebir la posibilidad de que se den otras articulaciones para tener en cuenta la importancia de reforzar los vínculos entre las luchas en vez de darlas por descontado.

Discutiremos en el último capítulo si no existe ninguna vinculación entre ser feminista y combatir el capitalismo o la xenofobia y si el constructivismo de Laclau tiene algún límite, pero en este punto, para pensar cuál es el sujeto político del feminismo, es importante saber que si el feminismo se alía con otras luchas, esa alianza debe ser construida políticamente, no vendrá dada de modo natural. Entender esas alianzas como autoevidentes podría hacernos perder de vista justamente la necesidad de ponernos a construirlas en un contexto en el que otros, por ejemplo, la ultraderecha francesa, sí puede ponerse a hacerlo y en direcciones contrarias a las nuestras.

POR UN SUJETO FEMINISTA POPULAR

Tiene interés preguntarse cuál sería el sujeto feminista desde el punto de vista del populismo, una teoría política dedicada justamente a pensar la construcción de un pueblo a través de la articulación de las demandas. ¿Qué tienen las mujeres en común? ¿Cuáles serían nuestros intereses? ¿Algo nos distingue esencialmente de los hombres? Mouffe afirma que muchas feministas han entendido que no podemos defender una política feminista en torno a la que las mujeres se reúnen sin dar claramente con algo que

reúna esencialmente a las mujeres. Si ponemos en duda la posibilidad de dar con una identidad femenina, hay quienes encuentran rota la posibilidad de fundar una política feminista.

Butler, como hemos visto en páginas anteriores, también se hacía esta pregunta. «¿Qué nueva forma de política emerge cuando la identidad como una base común ya no constriñe el discurso de la política feminista?». Lo que ha sido desterrado del horizonte es que el feminismo tenga que trabajar por una comunidad política femenina, es decir, un proyecto destinado a sostener y perpetuar la identidad de las mujeres.

La hegemonía del feminismo no siempre trabaja en la dirección de que la identidad de las mujeres se haga más fuerte y evidente, sino muchas veces en sentido contrario: esta es la aparente paradoja a la que se enfrenta una política verdaderamente feminista. Si trabajamos en la construcción de un proyecto común y queremos que las demandas del feminismo formen parte de él lo hacemos para que todo el mundo se reconozca como feminista, y nos moveremos, por tanto, en una tensión. Por una parte, el feminismo invertirá sus fuerzas en la construcción de un sujeto feminista que vaya más allá de las mujeres y, por tanto, en el reconocimiento de los hombres como feministas, en la asunción del feminismo como una demanda universal y un valor compartido.

Nosotras no queremos ser solo *nosotras, las feministas*, sino que lo sean todos los ciudadanos y ciudadanas y hacemos feminismo para ponerlo a disposición de todo aquel que quiera defenderlo, porque en eso consiste ganar el sentido común.

Si algo se politiza deja de tener las fronteras que por definición tenía antes de politizarse, y el reclamo de pureza, la reivindicación de que el feminismo nos pertenece solo a nosotras, es una actitud antihegemónica. La pretensión de politizar y hegemonizar —trastocar las fronteras que definen los conflictos políticos y asumir la hibridación y el mestizaje— es inversamente proporcional a una política de la identidad desde la cual las mujeres reclamamos que el feminismo nos pertenece solo a nosotras o las personas LGTBI reivindican la bandera arcoíris únicamente como símbolo suyo. Esta es la razón por la que el éxito del feminismo puede entrar en conflicto con determinado feminismo identitario que buscara justamente

diferenciarse del resto de la sociedad y tendiera a autorreproducirse de un modo cerrado y autárquico. Una política feminista hegemónica tiene que moverse en una tensión entre la apertura hacia un sujeto feminista transversal y la afirmación política de ciertas fronteras y ciertos sujetos excluidos que tienen un papel estratégico que jugar. En la medida en que la dominación patriarcal y el poder masculino siga existiendo —y es conveniente no darlos por muertos antes de tiempo—, habrá que seguir trabajando también con el mantenimiento de la unificación de las mujeres. Como herramienta política —y no como fin de la política—, la afirmación de las mujeres como sujeto es tan precaria y provisional como imprescindible para visibilizar y combatir todas las formas en las que se da nuestra opresión y discriminación.

Ahora bien, la política, y más aún en tiempos en los que el feminismo puede ser cada vez más hegemónico, tiene que estar hecha en esta incómoda tensión en la que no hay recetas preestablecidas que nos ahorren los juicios concretos, entendiendo que a veces la disolución de las mujeres como sujeto político es sintomático del avance de la igualdad y que, necesariamente, ganar hegemonía implica la difuminación de las fronteras. Un feminismo que quiera ganar es, inevitablemente, un feminismo mestizo, dispuesto, a veces, a hibridaciones que borren algunas fronteras. Es políticamente fundamental saber entender en qué momentos y ocasiones es necesario afirmar nuestra unidad y visibilizarnos como mujeres, pero la perpetuación de esta identidad no debería ser un efecto de enquistadas prácticas militantes que se han vuelto cálidas costumbres. Como el psicoanálisis ha puesto sobre la mesa, gozamos de lo que ya somos y queremos que así siga siendo, por lo que uno de los peligros de las políticas de la identidad es que la perpetuación de esas identidades se conviertan en el fin de la política.

El reconocimiento no puede convertirse en nuestra propia trampa: el fin del feminismo no es seguir siendo feministas. Afirmar políticamente a las mujeres, como afirmarnos feministas, es el resultado de estrategias políticas conscientes de su conveniencia coyuntural y conscientes también de que el objetivo último —al que conviene no creer que hemos llegado antes de

tiempo— no es la perpetuación de nuestra diferencia, sino más bien nuestra propia disolución.

NI ELEGIDOS NI ELEGIDAS DE LA HISTORIA

> «Antes teníamos una religión de la Historia que nos decía: habrá una lucha final y necesariamente ganaremos. Ahora tenemos que desembarazarnos de los fetiches, de esa religión de la Historia, aceptar la incertidumbre y adoptar una política profana como arte de lo estratégico».
>
> DANIEL BENSAÏD

¿Pero acaso no tenemos las mujeres más derecho a hablar de feminismo? ¿No tenemos la autoridad? ¿No es nuestra palabra más privilegiada desde el punto de vista del conocimiento de lo que hablamos? Esta pregunta es, en realidad, extensible a otros casos y se planteó en un debate feminista en el que, como tantas veces ha ocurrido, varias mujeres debatíamos sobre prostitución sin que ninguna prostituta estuviera en la mesa para dar su opinión. Varias prostitutas del público denunciaban la exclusión y ponían de relieve la ceguera que podía comportar una discusión pública en la que ellas siempre faltaban en las mesas de voces expertas y autorizadas. Pero, además de la demanda de que se incluyera su punto de vista, había quien daba un paso más allá y afirmaba que «sobre la prostitución solo pueden hablar las prostitutas». La diferencia entre lo primero y lo segundo es una diferencia fundamental. Una cosa es considerar que las prostitutas, protagonistas del asunto y víctimas directas —ya sea de la violencia sexual patriarcal para unas posturas, ya sea de la falta de derechos laborales y la estigmatización para otras posturas— tienen un testimonio insustituible que aportar al debate. En este caso afirmaríamos que una discusión sin su punto de vista sería una discusión sesgada. Otra manera de verlo es considerar que el punto de vista de las víctimas es siempre un punto de vista superior que cualquier otro.

El feminismo tiene que identificar los sesgos producidos por el monopolio masculino y defender siempre la pluralidad, esto es, trabajar para que la pluralidad de puntos de vista nunca sea sustituida por una mirada particular masculina que hable en nombre de todos y todas. Precisamente porque esa es su tarea, es fundamental que no crucemos nunca la línea hacia la defensa de sujetos privilegiados —las prostitutas o las mujeres—, cuya visión particular proyecte una mirada verdadera, definitiva, total.

Aunque es muy discutible que esto lo sostuviera Marx, la ortodoxia marxista defendió la existencia de un sujeto privilegiado de la Historia. Al proletariado le correspondía la verdad por ser quien era y por ocupar una determinada posición en el sistema de producción capitalista. Desde esta mirada la clase obrera y los sujetos que la componen tienen por sí mismos la Razón con mayúsculas, porque la tienen de una manera esencial o consustancial a la posición que ocupan en la estructura del capitalismo. Esta noción marxista del sujeto ha sido criticada desde diferentes escuelas y distintos frentes de la teoría política contemporánea, incluido el feminismo. La pretensión de defender un esencial privilegio epistemológico para las mujeres incurre en una posición dogmática. Por mucho que ocupemos un determinado lugar dentro de las relaciones de poder patriarcal, eso no nos da de por sí la razón frente a los hombres. Las mujeres, que justamente sufrimos el monopolio masculino de la verdad, no somos las nuevas elegidas, como no lo son los migrantes, las minorías sexuales, los proletarios o ninguna otra clase de «víctimas» de determinadas relaciones de poder o exclusión. Ser víctima no es nunca lo que nos da la razón sobre ninguna cuestión, tampoco sobre el asunto de las propias relaciones de poder que sufrimos. Si tenemos razón frente al machismo, la xenofobia o el capitalismo no es porque seamos mujeres, migrantes o proletarios quienes hablamos, sino por lo que decimos y hacemos. Y justamente porque se trata de lo que decimos y no de quiénes lo decimos, las mujeres podemos decir cosas distintas entre nosotras, como puede ocurrir que las mujeres seamos machistas, los migrantes racistas o los proletarios de derechas.

Es fundamental que nuestra respuesta sobre quién es el sujeto feminista no reproduzca el dogmatismo de algunas posturas de la vieja izquierda, que

no pretenda hacer descansar la verdad y la razón en las mujeres por ser mujeres y que no nos convierta en una nueva versión de esos objetos sagrados investidos de autoridad por Dios, por la Historia o por las estructuras de poder, y no por dar razones al alcance de todos y todas. Reservarse una autoridad para las mujeres en asuntos feministas puede haber sido, en algunas ocasiones, una reacción comprensible ante un machismo que siempre trabaja en sentido inverso. Las mujeres sabemos muy bien que nuestra palabra, por ser mujeres, es sistemática y recurrentemente puesta en duda, que no se nos reconoce la misma credibilidad de la que disponen los hombres. Esa es una de las caras de la desigualdad que debemos trabajar por hacer desaparecer. Y el feminismo, consciente de que ningún particular puede monopolizar la verdad porque esta siempre es colectiva, puede también huir de soluciones de facilidad y sostener que ni a las mujeres les falta razón por ser mujeres ni, por ser mujeres, la tenemos. De hecho, la reserva de una especie de privilegio epistemológico para nosotras camina en dirección contraria a dos cuestiones fundamentales. Por una parte, fijar las posiciones de los hombres y de las mujeres y anclar a esas posiciones una manera de ver el mundo tendería a consolidar y perpetuar esas relaciones de poder que se trataba justamente de cambiar. Si tenemos la razón por ser víctimas, cabe preguntarse si, en caso de conseguir zafarnos de la dominación, perderíamos necesariamente la razón. Si la razón la tienen los sujetos oprimidos en tanto que oprimidos, ¿podemos las mujeres ser algo más allá de nuestra condición de víctimas y oprimidas? ¿Podemos hablar con razón y verdad sobre las relaciones de poder de las que pretendemos escapar? En realidad, asignar la autoridad del feminismo a la posición de víctima de las mujeres no hace sino esencializar y perpetuar esa condición y entenderla como insuperable.

Por otra parte, esta asignación desigual de legitimidad para hablar del patriarcado camina en sentido contrario a la hegemonía política del feminismo, a su centralidad, a su estatuto de debate público. La reserva del feminismo como una temática femenina que compete solamente a las mujeres ha sido, por una parte, un efecto inevitable de la necesaria autoorganización de las mujeres y nuestra doble militancia, pero ha tenido efectos muy perjudiciales. Que el feminismo es competencia de las mujeres

y que solamente nosotras tenemos la autoridad para hablar de ello ha sido la vía por la que los hombres se han desentendido del feminismo y la vía por la que ha quedado relegado a un tema sectorial y particular, un asunto menor que no merecía entrar en el espacio de los grandes asuntos que se debaten en el espacio público. Las feministas, que trabajamos por la centralidad del feminismo, queremos un feminismo expuesto a la crítica y al debate. La mayor publicidad del feminismo dará lugar, obviamente, a intentos de combatirlo desde el machismo. Pero los intentos de debatir y rebatir los argumentos feministas son un síntoma de su centralidad pública y una buena noticia: la oportunidad de combatir el machismo con razones y argumentos que ya no nos damos unas a otras en espacios marginados, sino que damos ante la mirada de todos, como participantes del espacio público y la Política con mayúsculas. En ese espacio no hay sujetos privilegiados y, justamente por eso, las mujeres feministas tenemos todo por ganar. Porque, en parte porque somos testigos directos del patriarcado y conocemos la experiencia de la injusticia, y en parte porque hemos pensado más en esta cuestión y sabemos más, seremos nosotras las protagonistas de ese debate. Pero no porque se nos conceda condescendientemente la razón de antemano, sino porque somos capaces de conquistarla a través del debate público. No tengamos miedo a que el feminismo se discuta. Las feministas tenemos muchos y muy buenos argumentos, y tenemos, hoy especialmente, una gran oportunidad de que muchas y muchos los escuchen.

UN SUJETO ESTRATÉGICO

Poner en duda el sujeto del feminismo como un sujeto natural y estable es intensificar el carácter político del mismo. Y esto implica entender que la pregunta acerca de cuál es el sujeto del feminismo tiene que ser una pregunta enmarcada estratégicamente. Es por una cuestión estratégica que tiene sentido que, en la mayoría de las ocasiones, sean las mujeres las protagonistas del feminismo. Y es también por estrategia, y por la posibilidad de que dentro de una estrategia haya tácticas, por lo que, en

ocasiones, el sujeto del feminismo no tiene que quedar delimitado en torno a las mujeres. En general trabajar políticamente por nuestros objetivos tiene más que ver con trabajar en la dirección de hacer que la ciudadanía en su conjunto se sienta feminista. Que los hombres y mujeres sientan que es parte de su proyecto de país defender el feminismo. En este sentido, todo feminismo que aspire a hacer de sus demandas una cuestión hegemónica y transversal trabaja en la construcción de un sujeto feminista popular lo más transversal posible y que incluya a los hombres y mujeres de nuestro país. Aun así, sin entrar en conflicto con esta apertura, en ocasiones es más importante reforzar la visibilidad y el protagonismo de las mujeres y usar políticamente eso que Gayatri Spivak llamaba «esencialismo estratégico».

Pero plantear la pregunta por el sujeto del feminismo en clave estratégica no conlleva solamente la disyuntiva sobre si el feminismo implica a los hombres o debe ser solamente una lucha de las mujeres. No se trata solamente de abrir el sujeto feminista yendo más allá de la unión de las mujeres, sino de cerrarlo, en otras ocasiones, en un más acá que reúna solamente a determinadas mujeres.

¿Puede tener sentido que, en función de una determinada coyuntura política sean las mujeres trans las protagonistas y las representantes más idóneas del feminismo? Sí, lo tiene. Como tiene sentido pensar que las mujeres lesbianas o las mujeres negras pudieran, en determinados momentos, representarnos a todas o ser bandera del feminismo en su conjunto. Tiene sentido políticamente, en un contexto en el que Marine Le Pen utilice el discurso sobre la seguridad de las mujeres para reforzar la xenofobia, que, por ejemplo, las mujeres racializadas de nacionalidad francesa fueran las que intervinieran en una dirección, y no el conjunto de las mujeres. De la misma forma, tiene también sentido pensar lo contrario: que fueran justamente las mujeres francesas no racializadas las que tomaran la palabra para hacer una determinada intervención política.

Por las mismas razones, porque el feminismo hay que hacerlo siempre en concreto y mirando cómo conseguir mejor los objetivos desde un determinado contexto, puede que, para algunas intervenciones feministas, sea más efectivo que sean hombres quienes las ponen en práctica. Y esto no debería hacer estallar nuestros principios feministas, ya que la cuestión del

sujeto del feminismo es, en el fondo, una cuestión estratégica, porque no hay estrategias o tácticas universalmente válidas e incuestionables y porque no debemos convertir nuestros medios en fines. Que normalmente tenga sentido que el feminismo lo hagan las mujeres no implica que, en algunas circunstancias, probablemente en situaciones muy excepcionales, lo más feminista no sea, justamente, que sean los hombres los que lleven una acción a cabo. De nuevo, al igual que la cuestión de lanzar el feminismo a un debate público en el que todos y todas pueden pronunciarse, esto podría producirnos inquietud y miedo: ¿van a poder los hombres, después de haber monopolizado la Historia, ser también los agentes del feminismo? La cuestión, creo, es que un feminismo político no debería pensar sobre cuál ha de ser su sujeto en términos morales ni concebirse como una suerte de restitución histórica que las mujeres merecen. Se trata de estrategia y de cómo conseguimos mejor nuestros fines en cada caso. Y si bien las normas morales no tienen excepciones, las reglas estratégicas siempre pueden tenerlas. Concebir el sujeto político del feminismo en clave instrumental probablemente nos lleve a defender que en el noventa por ciento de los casos quienes deben alzar la voz y hablar como feministas son las mujeres. Pero no por ello queda cerrada la posibilidad de que, a veces, —pensemos, por ejemplo, en que algunas exigencias feministas en el interior de un partido político acaban limando y desgastando la autoridad de las mujeres si solamente son ellas quienes las hacen— entendamos que deben ser algunos hombres, incluso los hombres más poderosos, quienes alcen la voz y pongan su autoridad al servicio de nuestros fines. En algunos contextos determinados —pensemos en los grupos de hombres maltratadores o en los espacios donde repensar la masculinidad—, la visibilización del machismo puede ser especialmente revelado desde la posición de hombres. En otros contextos —como veremos al final del capítulo siete—, puede ocurrir también que sean determinados hombres en determinadas posiciones quienes, en un contexto concreto, tengan un papel que cumplir. Por ahora, este capítulo ha querido argumentar que la identidad de las mujeres y su estatuto de sujeto político es, si bien imprescindible, una identidad que debe ser entendida como precaria y provisional, y que la multiplicación de los posibles sujetos del feminismo es una herramienta política que el

feminismo debe poder emplear siendo firme en los fines que persigue y flexible en los medios que utiliza.

CAPÍTULO 5
LA TÁCTICA Y LA ESTRATEGIA TAMBIÉN SON NUESTRAS

> «No repitas las tácticas con las que has ganado una victoria, sino deja que tus métodos sean regulados por la infinita variedad de circunstancias».
>
> SUN TZU

TENER RAZÓN NO ES SUFICIENTE

Este libro quiere reivindicar para las mujeres justamente aquello que más se nos ha negado, y por eso no viene a poner en primera línea ni la moral ni la virtud.

No viene a reclamar ninguna de las dos cosas ni para las mujeres ni para el feminismo. Para no dar lugar a malentendidos, quiero aclarar que esto no implica que quiera conducir el razonamiento hacia ningún tipo de relativismo, nada más lejos de mi intención. Todo movimiento emancipatorio que tenga que ver con eso que hemos llamado a lo largo de la Historia «libertad» —como lo es el feminismo— implica inevitablemente un compromiso con determinados modos de organizar, ordenar y en definitiva, legislar (en) una sociedad y no con cualesquiera modos. Los derechos de las mujeres y de las personas cuyas identidades de género no son hegemónicas o mayoritarias dependen de que existan mecanismos que obliguen a una sociedad a albergar la pluralidad en su interior y a abrir una distancia crítica con respecto a sí misma (dedicaremos a ello el último

capítulo del libro). En la medida en que la pluralidad se puede tanto blindar y proteger como destruir e imposibilitar en función de los proyectos políticos y sus respectivos programas, en modo alguno creo que el feminismo sea compatible con cualesquiera políticas, por mucho que pudiera ser disputado discursivamente, por ejemplo, por proyectos reaccionarios. Muchos discursos pueden querer llamar la atención de las mujeres y emplear para ello el significante «feminismo», también los discursos de proyectos cuyo cumplimiento sería lesivo para las mujeres y las personas LGTBI.

Cuando afirmo que este libro no quiere reivindicar la moral, sostengo que su objetivo no es defender la (necesaria) tarea feminista de explicar por qué hay que ser feminista. Esa tarea es absolutamente imprescindible y nos seguiremos dedicando a ella, pero no es la única que se nos plantea a nosotras, las feministas. La política, según entiende este libro, no es en sí misma una investigación o un discurso moral, no consiste solamente en saber cuáles son nuestros compromisos y nuestros objetivos, no consiste solamente en decir qué nos parece correcto o justo ni consiste tampoco únicamente en explicar por qué nos lo parece. La política es eso que los humanos tenemos que hacer para intervenir en la realidad y transformarla, es esa mediación entre unas metas y una realidad material imperfecta y concreta que se deja malear siempre de algunas maneras pero nunca de cualquier manera. A veces explicar nuestras razones y juzgar la injusticia de lo que tenemos delante forma parte ya de ese trabajo de transformación de lo real; en ocasiones, decir que algo no es justo es ya una manera de cambiarlo. Pero muchas otras veces no, porque la política no consiste solamente en la reflexión sobre nuestros fines, sino, también, en la elección de nuestros medios. Ese ámbito, el de unas mediaciones que no nos podemos ahorrar, confiere a la política una lógica propia, unas reglas propias y unas dificultades propias. Tener razón no es suficiente y, muy a menudo —para nosotros los humanos—, los caminos son mucho más intrincados y retorcidos, tienen más curvas y llevan más tiempo.

NO SE HACE LA REVOLUCIÓN EN ABSTRACTO

A las feministas no nos faltan convicciones morales y no se nos niega claridad en lo que perseguimos. Sin embargo, hay espacios en los que no se nos espera. Y si echamos un vistazo al campo de la política y nos preguntamos por qué es tan difícil la entrada de las mujeres en ese terreno y qué aspectos en particular siguen estando más masculinizados, nos encontraremos con departamentos de los que estamos especialmente excluidas. Por eso no es la convicción moral, que se nos supone, sino la estrategia política lo que se quiere reivindicar aquí, para las mujeres y para las feministas.

Si hay una tesis que recorre estas páginas es la de que la política es un asunto humano, de seres finitos, es decir, que compete a quienes no tenemos un poder absoluto para decidir cómo es el mundo. Maquiavelo, que pensó la política como un ejercicio propio de los hombres y no de los dioses, expresó su idea de la finitud explicando que los humanos nos vemos inevitablemente enfrentados a «la Fortuna», es decir, al hecho de que muchas circunstancias vienen ya dadas y no pueden ser decididas racionalmente por nosotros. Es esa falta de racionalidad, ese carácter ciego y caprichoso de la Fortuna, el que nos coloca siempre ante la necesidad de pensar de un modo concreto que no podríamos haber previsto o anticipado. Actuar políticamente tiene que ver con dar con los medios más apropiados para determinadas situaciones dadas, situaciones que no tienen por qué ser las mismas en otros momentos. Es decir, que exista la Fortuna hace que sea muy difícil tener reglas fijas de acción que podamos repetir en todo caso y momento. El buen político —y la buena política— es aquel que tiene un juicio adaptado a las circunstancias que se le presentan.

Así que el feminismo, para ser estratégico, debe ser consciente de que sus acciones y sus métodos no son apropiados porque se ajusten a reglas generales, algo así como ciertas maneras de actuar propiamente feministas. Actuaremos bien si nos ajustamos bien a una situación concreta y si somos eficaces en ese contexto dado de cara a los fines que tenemos en el

horizonte. Un feminismo estratégico debe saber que, para intervenir en la realidad y cambiarla, no tenemos que buscar manuales de prácticas feministas, tenemos que juzgar cada caso y ser flexibles con respecto a los medios que empleamos. Lo que en un momento concreto es útil y eficaz puede no serlo en otra circunstancia, y aquí no hay regla o manual que permita saber qué estrategia usar en cada caso. Hay, tiene que haber, análisis de lo que requiere el momento y la circunstancia —siempre concretos— que la diosa Fortuna nos ha puesto delante. Este carácter inevitablemente concreto de la política no es solamente una tesis de Maquiavelo, sino una perspectiva compartida por los que han pensado en la política en su aspecto práctico. Lenin, en septiembre de 1906, dijo que «querer responder sí o no a un propósito de un determinado procedimiento de lucha, sin examinar en detalle la situación concreta de un movimiento dado, la fase dada de su desenvolvimiento, significa abandonar completamente la posición del marxismo». Esta invitación leninista a que el marxismo fuera laico en sus estrategias, a que no se petrificase, a que no convirtiera la táctica concreta en principios generales de actuación, es una invitación que, más allá de ese momento y del marxismo, y nos interpela también a nosotras las feministas.

SABER DE DÓNDE PARTIMOS PARA SABER CÓMO LLEGAR A LA META

Algunos de los debates feministas se presentan a veces más como debates de principios que como debates estratégicos. Nos preguntamos «¿cómo actúan las feministas?», cuando deberíamos preguntarnos «¿qué acción concreta requiere este contexto particular y por qué?». Creo que en ocasiones hay un abandono de la perspectiva estratégica y que este abandono, y esta petrificación de las reglas, van acompañados de una moralización de las mismas. Además, esa moralización acaba convirtiendo nuestras maneras de actuar en una cuestión de identidad que nos define y nos atrapa. Es decir, acabamos convirtiendo esos modos de hacer en modos

de ser: las feministas hablamos de una manera feminista, vestimos de una manera feminista y nos enfrentamos al machismo de una manera feminista. Por ejemplo, hablamos en lenguaje inclusivo, luchamos solamente con y entre mujeres e impugnamos reglas y costumbres que se nos han impuesto durante siglos negándonos a acatarlas. Es normal que así sea, y es políticamente útil que actuemos de ese modo en la mayoría de los casos. El problema se da cuando esas características de nuestra acción política se transforman en rasgos identitarios que definen lo que somos o, incluso, se convierten en un barómetro de cuán feministas somos. Ese cierto ensimismamiento genera falta de flexibilidad estratégica y, en muchas ocasiones, da lugar a ambientes demasiado normativizados donde nosotras mismas nos sentimos medidas y juzgadas. Pero, sobre todo, ese ensimismamiento genera falta de apertura al debate político. Si moralizamos las prácticas feministas y las incorporamos como parte de nuestra identidad nos volveremos menos dadas a la discusión. En vez de eso debemos ser capaces de cuestionar el sentido político de determinadas prácticas sin que eso sea vivido como un cuestionamiento ofensivo de la identidad feminista.

Por eso creo que, una vez puesto a resguardo nuestro derecho a la identidad y a la búsqueda de la felicidad propia como cada una considere, conviene recordarnos que nuestras acciones políticas, nuestras prácticas y nuestros discursos son estrategias y que, por ello, no son reglas fijas y podemos cambiarlas. Porque cuando olvidamos que son revisables y que no son aspectos esenciales de nuestra identidad, nos volvemos menos permeables a los contextos y menos capaces de pensar de acuerdo a las situaciones concretas dadas. No nos olvidemos de que hablar en femenino, o en lenguaje inclusivo, no tiene por qué ser absolutamente siempre la mejor herramienta. Tampoco de que no es una regla moral y que, por eso, tiene muchas excepciones posibles. Si convertimos estas cuestiones en aspectos propios de nuestra identidad y de nuestro modo de ser, seremos menos capaces de flexibilizar las maneras de intervenir, menos capaces de diversificar las intervenciones, menos capaces de pensar políticamente.

Hace falta añadir que en modo alguno se trata de una contraposición entre metas y medios, como si hubiera que elegir entre tener claros los fines

o rendirnos a un ciego tacticismo. Cuando, en vez de plantearnos en cada caso cómo debemos actuar, nos acostumbramos a determinados modos de comportarnos, cuando las prácticas, las estéticas y las retóricas acaban formando parte de nuestra propia identidad feminista, también es más fácil que olvidemos a dónde queríamos ir. Hace falta tener muy clara cuál es nuestra meta para poder juzgar distintos medios para llegar a ella, como hace falta tener muy claro cuál es nuestro destino para saber en qué dirección caminar desde cualquier punto del mapa. Caminar siempre en una misma dirección y de una misma manera, con independencia del punto de partida concreto en el que en cada caso estemos, no nos va a hacer llegar a buen puerto. Por eso debemos estar atentas. El anquilosamiento de nuestras prácticas permite ignorar el contexto concreto en el que nos encontramos y acaba también haciéndonos olvidar hacia dónde vamos y por qué. Un feminismo laico, abierto a adaptar sus estrategias a las diferentes situaciones dadas, no puede permitirse nunca dejar de mirar al horizonte.

TÁCTICAS APARENTEMENTE CONTRADICTORIAS

Me gustaría detenerme en uno de los ejemplos que he puesto, sobre el que volveremos más veces: la famosa cuestión sobre si los hombres son aliados del feminismo, feministas de primera línea o no están en modo alguno implicados en esta lucha. En muchas ocasiones esta pregunta pretende plantearse como una cuestión esencial que tiene que ver con la naturaleza del feminismo. Pero, me pregunto: ¿por qué a veces tendemos a convertirla en una cuestión abstracta y de principios? ¿Por qué pensamos la implicación de los hombres en el feminismo como algo que parece incluso poder poner a prueba la coherencia feminista? La participación de los hombres y el sentido de esta no debe ser pensada en abstracto. Porque no es una pregunta que pueda responderse de una vez por todas, sino una pregunta que tendrá sentido hacernos muchas veces y en cada situación concreta. ¿Deben los hombres ocupar las primeras filas de las

manifestaciones del 8M y copar el espacio en las pancartas? Parece obvio que no son ellos quienes tienen que protagonizar una manifestación pública de celebración de las luchas pasadas, de las conquistas, y de reivindicación de las batallas que más importan a las mujeres en una sociedad que nos sigue invisibilizando. Pero podemos vernos en situaciones en las que sí deban ser los hombres los que encabecen las demandas de igualdad.

Pensemos, por ejemplo, en un partido político y en el problema que supone que los espacios de poder y visibilidad estén automáticamente copados por hombres y que dichas inercias tengan que ser contrarrestadas, por ejemplo, con la imposición de sistemas que aseguren la paridad. ¿Deben ser las mujeres las que critiquen la ausencia de mujeres en un acto? ¿Deben ser las mujeres y las feministas las que defiendan que los carteles del partido deben tener al menos tantas mujeres como hombres? ¿Deben ser las feministas las que inviten a los compañeros varones a rechazar su participación en actos que no sean paritarios y las que denuncien el incumplimiento de los acuerdos? Por mi experiencia como responsable de Igualdad de un partido como Podemos, respondería claramente que no a todas estas preguntas. Cuando los acuerdos son precarios y se incumplen, las feministas deben reclamar el cumplimiento de las reglas de paridad cuando sea inevitable, pero no deben ser las únicas. Muchas veces, justamente para conservar la autoridad de las mujeres, deben ser los hombres los que refuercen algunas reglas de comportamiento. En determinados contextos es mucho más eficaz que sean los propios hombres, y más aún los hombres que ostentan puestos de responsabilidad, los que defiendan, transmitan y expliquen el sentido de prohibiciones que deben cumplir los propios hombres para asegurar la presencia paritaria de mujeres.

Pongamos otro ejemplo parecido. Es obvio que, ante la ausencia de mujeres en el espacio público, una de nuestras batallas es la defensa de la paridad y el combate contra un sentido común que ha normalizado la inexistencia de mujeres.

¿Quiere eso decir que siempre y en todo contexto tenemos que exigir la paridad?

¿Es una regla válida para todos los casos posibles? Creo que no. Pensemos, por ejemplo, que hablamos de un debate sobre crianza y

cuidados en una televisión.

¿Acaso no podría ser más eficaz que fueran más hombres que mujeres los que tematizaran y dieran valor político a un asunto que siempre se ha considerado femenino? ¿Acaso no sería ese un contexto en el que una mayoría de hombres podría ser más efectiva?

Estos ejemplos sirven para entender el tipo de desdoblamientos y caminos oblicuos que son posibles en el marco de una estrategia. Para comprenderlos, la teoría política trazó la distinción entre táctica y estrategia. Si podemos entender en general la estrategia como un plan integral encaminado a la consecución de un objetivo, la táctica o las tácticas en plural, son las acciones o ejecuciones más concretas y puntuales que se dan dentro de una estrategia. Diferenciarlas sirve, precisamente, para entender que la política no se hace en línea recta. En el marco de una estrategia coherente que persigue un objetivo, por ejemplo, aumentar la presencia de mujeres en un partido político o en el espacio público de una sociedad, puede tener sentido la táctica, aparentemente contradictoria, de que sean los hombres los agentes de algunas reclamaciones o acciones. Pensar políticamente el feminismo implica entender que el feminismo debe tener estrategia, que tiene que poder ser táctico, pero, además, implica una tercera cosa. Del propio feminismo se puede hacer también un uso táctico, es decir, una utilización para fines que no son necesariamente feministas. ¿Qué querría decir esto? Si el feminismo adquiere valor puede ser utilizado tácticamente por quienes no tienen intención de llevar a cabo sus fines, pero sí, por ejemplo, hacer uso de su legitimidad. Pensemos en una política reaccionaria que, en un momento dado, cree que le conviene decirse feminista. Pero pensemos, también, en un posible uso táctico del feminismo, que sí pudiéramos defender. Por ejemplo porque a través del feminismo podríamos posicionar temas o cuestiones que también queremos abordar. Podríamos, por ejemplo, entender que la mejor manera de abrir el debate constitucional sería reclamar la necesidad de actualizar un pacto con las mujeres. Podríamos pensar que el agotamiento de una Constitución vigente, por ejemplo la española, podría revelarse a través del feminismo y que la apertura del debate constitucional por esa vía podría más adelante abordar aspectos de la Constitución que estarían blindados si se plantearan

directamente. Esto sería una utilización instrumental del feminismo para fines distintos pero que podría, a la vez, convenir al feminismo. Los usos tácticos del feminismo son una herramienta política más que las propias feministas podemos contemplar y, en ocasiones, favorecer; en especial cuando vemos que el uso del feminismo para otros fines no va en detrimento de nuestros avances o incluso puede acercarnos a nuestras metas.

En resumen, es imprescindible, para que el feminismo sea político y no meramente moral, que nosotras seamos laicas en nuestras estrategias y que nos neguemos a caer en visiones moralistas por las cuales cambiar de táctica o usar nuevos métodos sería una especie de traición al feminismo. Más bien habría que defender que traicionamos la capacidad transformadora del feminismo cuando pensamos nuestros modos de actuar como buenos o malos en abstracto y por principio. Es un error que sustituyamos las estrategias concretas por rasgos identitarios, un error que solo conduce a la impotencia. Como sostiene Jean-Jacques Lecercle, «la oposición entre política y moralidad es la oposición entre lo concreto y lo abstracto. De aquí viene otro de esos principios leninistas: en el periodo revolucionario, el pecado más penoso y peligroso contra la revolución es la sustitución de lo concreto por lo abstracto.» (*Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, 2010). Un feminismo lastrado por ese error es más dócil y menos poderoso, no solo para el patriarcado que queremos desactivar, es también más inofensivo para todos esos compañeros dirigentes que, mientras no dejan de darnos la razón y reconocer que el feminismo es una cuestión de principios, siguen monopolizando y copando los espacios de poder político porque siguen pensando que la estrategia, la audacia y la inteligencia táctica son cosas de hombres.

CAPÍTULO 6
LEONAS Y ZORRAS

> «El león no puede protegerse de las trampas y la zorra no puede defenderse de los lobos. Uno debe ser por tanto una zorra para reconocer trampas y un león para asustar a los lobos».
>
> MAQUIAVELO

EL PODER: FUERZA Y SEDUCCIÓN

En *El príncipe* (1513), Maquiavelo explica con detenimiento la idea de que la Virtud, esa actitud que consiste en saber dar forma a la Fortuna (a la que nos hemos referido en el capítulo anterior), es imprescindible para la política. Pero añade también que esta manera humana de actuar no resulta suficiente y que, por eso, los príncipes deben saber a qué animales imitar. La advertencia de Maquiavelo es que se debe elegir entre todos los animales al león y a la zorra, del primero hay que copiar la fuerza y de la segunda la seducción y la astucia.

El poder político descansa en dos pilares fundamentales. Por una parte, descansa en la fuerza, es decir, en la capacidad de obligar, en la coacción. Por otra, descansa en la capacidad de convencer o persuadir, es decir, en la seducción. Alguien es poderoso cuando tiene fuerza para imponer algo, más poderoso cuando tiene suficiente fuerza como para no tener siquiera que usarla.

Pero alguien es mucho más poderoso aún cuando no necesita ni el uso ni la amenaza de la fuerza, porque cuenta con el consentimiento y la

convicción de aquellos sobre los que ejerce poder. Por esta razón, el ejercicio de la violencia no siempre es un buen indicador del poder; a veces, la aparición de la fuerza revela más bien una debilidad, porque la fuerza aparece para poner remedio a la quiebra del consentimiento. Podemos, por ejemplo, entender que cuando más férreo y duro sea el patriarcado y el control masculino, más asesinatos machistas deberían contarse, o podemos, por el contrario, concebir la posibilidad de que sea justamente una pérdida de poder de convencimiento, un cambio en la vida de las mujeres y un alejamiento de los roles de género tradicionales —por ejemplo, una salida de la dependencia económica con respecto a sus parejas masculinas— lo que hace recrudecerse la violencia.

Las feministas, en la medida en que debemos construir poder político, tenemos que contar con ambos elementos y ser capaces tanto de coaccionar como de convencer. Si no pretendemos renunciar al poder, no podemos renunciar ni a la fuerza ni a la seducción. Ambas tienen un especial tinte de género por el cual, y aunque por vías diferentes, se ha dado en nuestra cultura una estigmatización tanto del acceso de las mujeres a la fuerza y la violencia como una específica condena de la seducción femenina. La fuerza está masculinizada y no es propio de las mujeres acceder a ella, y la seducción está feminizada, remite a lo femenino, pero de un modo negativo por el cual también deberíamos alejarnos de su ejercicio. Si asumimos que las feministas debemos tomar el poder, entonces forma parte de la tarea feminista la reivindicación de la coacción y la seducción y el desmontaje de los estereotipos que impiden nuestro acceso a ello.

Hace falta poner en duda que la fuerza sea algo negativo y masculino que las mujeres rechazamos y condenamos para bien de todos, y que la seducción y la astucia sean propias de mujeres malvadas, algo que las mujeres honestas, las buenas mujeres, no deben practicar. El acceso de las mujeres al espacio público exige derribar esas figuras de la feminidad por las que se nos mantiene alejadas de aspectos consustanciales a la política y al poder.

¿LA FUERZA ES COSA DE HOMBRES?

Comencemos por la fuerza y la coacción. Si es difícil ver a mujeres en las altas esferas del poder político, más chocante aún es verlas de ministras de Defensa y a cargo del poder militar o policial. Hay en la cultura patriarcal una clara prohibición de que las mujeres accedan tanto al sexo como a la violencia si no es para padecerlos. Contamos con innumerables ejemplos que prueban hasta qué punto se censura el acceso de las mujeres a la sexualidad como sujetos y no objetos, pero también la violencia femenina ha levantado y sigue levantando ampollas. Una película como *Thelma y Louise* (Scott, 1991), por ejemplo, resultó en su momento tan inasumible que estuvo a punto de no ver la luz. Varios directores y productores dudaron de si apoyarla y, una vez estrenada, una gran polémica sacudió a Estados Unidos porque dos mujeres, ante la violencia machista, respondían con armas y disparos. *Fóllame* (2000), de Virginie Despentes, es por eso una cinta indigerible para la cultura convencional porque destroza los tabús y las prohibiciones por las que se establece que las mujeres no deben ser sujetos activos en el sexo ni deben encarnar y protagonizar la violencia.

Puestas sobre la mesa estas normas culturales, que deben pensarse como cordones de seguridad para alejar a las mujeres del poder, hay que entender que en política cuando decimos «fuerza» no decimos necesariamente que la fuerza se torne en violencia. De ahí que sea indispensable distinguir entre el ejercicio de la fuerza y la coacción, es decir, la amenaza de usar aquella. Tener fuerza es, por ejemplo, conseguir plasmar en leyes nuestras demandas y conseguir, por tanto, contar con la amenaza de la fuerza del Estado, que, en caso de incumplimiento, tiene formas de obligar. Cuando alguien no está de acuerdo con transferir a su exmujer la pensión de alimentos de los hijos e hijas en común, cuando no ha habido seducción o convencimiento y esa persona no vive esas reglas como legítimas, las cumple por la amenaza de la sanción. Las leyes tienen detrás al aparato del Estado y, en última instancia, la fuerza, lo que obliga a cumplirlas.

Las compañeras que tenemos o hemos tenido la tarea de revertir las cuotas masculinas de los espacios de poder de un partido político sabemos que para llevar a cabo esa tarea hace falta, ante todo, mucha capacidad de

obligar y que, sin esa coacción, los compañeros no van a ceder voluntariamente y por las buenas los lugares que queremos que ocupen las mujeres. Se hace imprescindible, en tal contexto, plasmar esas obligaciones en normas y reglamentos cuya efectividad descansa, en último término, en que llevan aparejados, en caso de incumplimiento, una sanción.

Si las feministas no consiguen respaldar con la fuerza ese tipo de demandas, su poder, en el interior de un partido, de una organización política, o del tablero político de un país, puede tender a desgastarse. Pero tener fuerza no es solamente reglamentar con normas vinculantes, es por ejemplo también ser capaces de concentrar a tantas mujeres en la calle como para provocar la caída de un ministro o la retirada de una ley que amenazaba nuestros derechos. Un ministro o un Gobierno puede estar convencido de querer restringir el acceso al aborto de las mujeres del país y que, sin embargo, no lo haga por miedo a una movilización. Del mismo modo, muchas personas pueden no hacer determinados comentarios machistas, no por estar convencidos de que no desean hacerlos, sino por el miedo a la crítica y el rechazo. En este sentido, eso que llamamos «corrección política» es más un mecanismo de fuerza que de seducción, porque su éxito consiste en una presión social que impide comportamientos, a pesar de no contar con la convicción de quien los evita. Aunque, ante el machismo, ante el racismo o ante otras formas de discriminación es importante que haya una reprobación social, el problema de ejercer el poder por la fuerza es que es siempre un poder precario cuyas conquistas son reversibles. Todos esos hombres que acatan determinadas reglas de corrección política sin estar de acuerdo, que viven la coacción de modo violento porque no han sido persuadidos o seducidos, están esperando el momento en el que esas leyes caigan y son una masa social que, llegado el momento, sostendría y defendería retrocesos legislativos. El problema de obligar por la fuerza es que ello puede generar el caldo de cultivo de una reacción conservadora. La construcción de sentido común y de hegemonía es imprescindible porque, si no cuentan con un pueblo convencido y dispuesto a defenderlas, las leyes se vuelven frágiles y precarias.

Resumiendo. Puesto que el aspecto coactivo del poder y la política tiene que ver con ser capaces de obligar por vías no necesariamente violentas, no

hay que confundir, como decimos, fuerza con violencia. La mayor parte de las veces la fuerza es en política la amenaza de la fuerza, es decir, coacción, no siendo necesaria la aparición de la violencia explícita. Sin embargo, es importante reparar aquí que hay en la cultura patriarcal una particular demonización de la violencia femenina y que con esa estigmatización se pretende, a la larga, apartarnos del poder.

LA SEDUCCIÓN COMO ENGAÑO FEMENINO

«Pa' mala yo».
AITANA Y ANA GUERRA en *Operación Triunfo*

Si el león es un animal que se dice en masculino, la zorra es femenina. Esto, por supuesto, no tiene nada que ver con la naturaleza, sino con los estereotipos culturales y sociales que trasladamos al mundo animal al mirarlo. La zorra es astuta, seductora e incluso engañosa y estas habilidades, declinadas en femenino, han servido para alertar sobre un peligro: el peligro de que las mujeres, privadas del acceso al poder por los cauces normales, accedan al poder a través de mecanismos indirectos. Esa advertencia atraviesa nuestra cultura desde sus inicios y a ella se han dedicado mitos, como el de Pandora, cuya función es explicar la existencia del mal en el mundo a través de lo femenino. Pandora es un artefacto, una mujer de mentira, fabricada pieza a pieza por dioses que le dieron un conjunto de virtudes para la seducción. Afrodita le dio «un irresistible deseo y cautivadores encantos», Hermes «un espíritu cínico» y Argifonte tejió en su pecho «mentiras, palabras aduladoras y un carácter voluble». Pandora, de la que «desciende la raza de las mujeres», es la madre de una estirpe de mentirosas.

La conclusión es que todas las mujeres son poco de fiar.

La imagen de la seducción femenina —causa de la perdición de los hombres— ha tenido muchas caras y muchas voces, una de ellas ha sido el canto de las sirenas que en la mitología griega embelesan a los navegantes

hasta enloquecerlos y llevarlos a su muerte. Hay muchas más, pero más allá de las imágenes de la feminidad que los mitos establecen para legitimar el control masculino, hay que preguntarse, de cara a desmontar estereotipos patriarcales, si esas imágenes se desarticulan impugnándolas como simplemente falsas o si no toca también, en alguna medida, comprenderlas. ¿Qué puede haber de verosímil en la idea de que la seducción es un arma empleada por las mujeres para obtener el poder? Quizás *Juego de tronos* puede darnos algunas pistas interesantes.

Algunas mujeres del universo de *Juego de tronos* son claros ejemplos de mujeres que tratan de conseguir el poder a través de estrategias astutas y subterráneas, ocultas en las conversaciones privadas de pasillos oscuros. Es el caso de Margaery Tyrell, que ha aprendido de su abuela que su arma principal es la seducción y que puede llegar a ser una mujer poderosa si susurra al oído de un hombre con poder. Cersei es otro personaje plenamente consciente de que las vías para alcanzar el poder están hechas para ellos y que en ese mundo solo quedan un puñado de opciones para las mujeres. Ella conoce esas opciones y ha aprendido a utilizarlas: «Las lágrimas no son la única arma de una mujer. La mejor está entre sus piernas. Aprende a usarla». Si *Juego de tronos* es un buen espejo en el que mirar este asunto es porque retrata este acceso al poder por parte de las mujeres sin permitirnos hacer lo más fácil: impugnarlo como falso, inventado e irreal. La serie pone muy bien de manifiesto que todos los personajes tratan de explotar las posibilidades que tienen a su alcance y, a la vez, que ninguna mujer está invitada a la partida central que se disputan los hombres.

La seducción es, a veces, un arma de supervivencia de las mujeres y eso no nos lleva a simplemente condenarla. Más bien, se vislumbra la complicidad de esa condena con el poder masculino y su mantenimiento. Una vez expulsadas de los circuitos normales del poder, privadas de las armas que los hombres usan para conquistar el poder —heredarlo o hacer la guerra para apropiárselo—, las mujeres son estigmatizadas por poner en práctica las herramientas de las que disponen, las únicas que han quedado a su alcance. Que esas «armas de mujer» sean privadas, que se empleen en espacios ocultos, que su éxito dependa de que puedan mantenerse en la

oscuridad, es simplemente necesario una vez que las mujeres han quedado expulsadas del espacio público y las reglas que rigen en él.

En definitiva, se priva a las mujeres de la palabra pública y se les prohíbe disputar directamente el poder, y a la vez se les acusa de hablar en secreto y emplear estrategias ocultas para conseguirlo.

La imagen de la mujer como trampa y engaño y la identificación de la seducción como un arma femenina es sumamente efectiva como estereotipo patriarcal. Sirve para construir un cordón de seguridad que impida a las mujeres disputar el poder desde fuera de las vías ordinarias para conseguirlo. La figura de la mujer malvada y tramposa de la que nadie se puede fiar sirve para justificar que se prive a las mujeres del acceso al poder porque sirve, a la vez, para identificar los modos indirectos que las mujeres podrían emplear para tomarlo una vez han sido apartadas de él. Sirve para señalar, condenar y neutralizar toda alternativa. Sirve para alejar a las mujeres del poder no de una vez por todas, sino una y otra vez.

¿Qué debemos hacer las feministas con estos envenenados estereotipos femeninos? Quizás no solo negar completamente que coincidan con la realidad, sino también negarnos a ser cómplices de esa condena de la seducción tan funcional al poder. En realidad, ambos combates se ganan en una misma batalla: mostrar que no hay nada esencialmente femenino en el empleo de la seducción o el uso de estrategias persuasivas y privadas. También para esto creo que *Juego de tronos* ofrece una óptica interesante. La clandestinidad de las acciones que algunas mujeres llevan a cabo para sobrevivir, el secretismo y el sigilo, no son propias de las mujeres por naturaleza, son el resultado de ocupar una determinada posición de exclusión en la que, por otra parte, podría verse cualquiera. También Varys, la Araña, trama sus estrategias de un modo «femenino» y eso, justamente, sirve para desactivar cualquier tipo de esencialismo, para desmontar que haya ningún modo de actuar que corresponda a las mujeres. No hay un modo masculino de usar el poder y un modo femenino de hacerlo, hay hombres en una posición y mujeres en otra y son esas situaciones las que explican sus respectivas estrategias. La de Varys, como la de Margaery, no puede ser otra que conquistar el poder por la vía de convencer a reyes o reinas, ambos aspiran a ser persuasivos con alguien poderoso. Naturalizar el

acceso legítimo de los varones al poder, como naturalizar y anclar en el carácter femenino la maldad y la seducción son estrategias para perpetuar la posición de poder de los hombres y la exclusión de las mujeres. Una mirada no cómplice con el monopolio masculino del poder debería no caer en la trampa patriarcal de simplemente condenar moralmente la seducción de Margaery, Cercei o algunas mujeres reales, sino de pensarla políticamente.

PARA VENCER HAY QUE CONVENCER

> «El supremo arte de la guerra es someter al enemigo sin luchar».
>
> SUN TZU

Aunque hasta ahora hemos hablado de seducción de manera laxa y difusa, incluyendo tanto lo que tiene que ver con el convencimiento y la construcción de legitimidad como lo que remite al engaño y la mentira, conviene distinguir aquí entre dos cosas muy diferentes. Seducir no es solo engañar, es también —y fundamentalmente— persuadir o convencer y, de hecho, es esta la noción que más nos interesa para la política. Que el poder opere sin violencia y sin coacción requiere del consentimiento y, por tanto, del convencimiento de aquellos sobre los que se ejerce.

Steven Lukes (*El poder. Un enfoque radical*, 2007) hace una serie de distinciones en su análisis de las dimensiones del poder y, entre otras, establece la diferenciación entre la *persuasión* y la *manipulación*, entendida esta última como la seducción o el convencimiento en contra de los intereses de alguien y a sabiendas por parte de quien lo hace. Manipular es convencer o seducir a través del engaño. Es seguramente habitual que, cuando pensamos en la seducción, nos venga a la mente su proximidad con este sentido, es decir, con la mentira, y esta reducción de su sentido tiene probablemente algo que ver con ese imaginario patriarcal en el que la seducción ha estado feminizada y, por tanto, también asociada con el mal. Sin embargo, esa equiparación entre seducción y manipulación no nos deja pensar en el sentido políticamente fundamental, que es el del

convencimiento y las diferentes vías por las cuales este se produce, más allá de una voluntad particular que quiera engañar a sabiendas.

Maquiavelo, por ejemplo, sí argumentó explícitamente a favor de que los príncipes utilizaran el engaño. Sin embargo, no es ese sentido de seducción el que ha ocupado a la teoría política ni el que aquí nos interesa reivindicar para el feminismo. La seducción entendida como persuasión (y no necesariamente como mentira) es imprescindible en todo orden social y en toda construcción política porque es, en definitiva, un aspecto esencial e inherente al poder. Como ya dijimos al principio, nada hace a un régimen o a un poder político más poderoso que su capacidad de persuadir de su legitimidad, es decir, de construir hegemonía.

Este estrechamiento del campo de lo que se entiende cuando hablamos de seducción en política tiene que ver también con la mirada que ha tenido cierta izquierda tradicional sobre el poder, una mirada que ha tendido a comprender el amplio campo de la hegemonía como mera manipulación, como una conspiración consciente que habría que desenmascarar. En política hay, por supuesto, engaño y manipulación, pero no todo éxito del poder para generar convencimiento se puede explicar con ese esquema. El recurso sistemático a la manipulación para entender los mecanismos del poder es una solución de facilidad que permite dar con una causa directa y omnipresente para todo. En realidad, hay vías causales más complejas que explican la construcción de consentimiento y una mirada conspiranoica sobre el poder nos hace ciegos ante esas otras posibilidades. Los mecanismos de persuasión que acompañan a toda construcción de un orden político aceptado no se pueden producir única y exclusivamente a través de la mentira. Hagámonos cargo de hasta qué punto eso haría efímera la construcción de cualquier orden; si el problema fuera el engaño, bastaría hacer visible el conflicto de intereses encubierto para que fallara. Es esta concepción la que lleva a parte de la izquierda a entender que la tarea política es desvelar esas mentiras, mostrar que el relato de los poderosos va en contra de nuestros intereses para que, una vez quitada la venda de los ojos, la gente entienda que estaba engañada. La cuestión es que esto no es tan fácil; el poder no está separado de los sujetos, no los engaña desde fuera, los seduce desde dentro.

Para entender la extrema dificultad del asunto, hay que volver a pensar el poder no como algo que golpea a los sujetos desde el exterior, sino como algo que los atraviesa y los configura. Cuando hablamos de seducción en el sentido más político del término, cuando hablamos de construcción de hegemonía, hablamos de construcción de miedos, de deseos, de anhelos, de aspiraciones. Hablamos, en definitiva, de construcción de identidad. Como hemos visto en capítulos anteriores, Michel Foucault o Judith Butler dirían, frente a la idea de que el poder nos manipula por la vía del engaño, que el poder tiene mecanismos mucho más efectivos que la manipulación de los sujetos: la producción misma de los sujetos.

CONCLUSIONES

Este pequeño rodeo era imprescindible para entender el tipo de connotaciones de género que tiene la seducción, pues tenerlas en cuenta es crucial de cara a plantearnos cuál sería una posición feminista dentro de una concepción política que entiende la seducción como una esfera esencial e ineludible de la construcción del poder político. Para Maquiavelo, como dijimos, la persuasión es un pilar de la política. Esa cualidad no ha estado culturalmente ligada tanto al universo animal como al universo femenino —en realidad, la figura de la zorra existe para hablar más de las mujeres que de la naturaleza—, y, sin embargo, cuando ha pasado de ser un vicio a una virtud la seducción política ha sido una virtud que encontrar en los príncipes, no en las princesas. Quizás cabría esperar que esa manera tradicional de asignar a las mujeres las artes del engaño y la persuasión nos convirtiese a ojos de los defensores de la seducción en sujetos especialmente aptos para gobernar, sujetos que tienen buenas cualidades que aportar en política. Pero no, la teoría política que ha dado centralidad a la persuasión la ha desestigmatizado y, a la vez, la ha masculinizado.

Si es cierto que la política descansa en la seducción, sería paradójico que desde el feminismo nos prohibiéramos a nosotras mismas entender y manejar los mecanismos de convencimiento y persuasión mientras los

dirigentes políticos dedican a ello sus estrategias. Quebrar los estereotipos patriarcales pasa también por reivindicar como legítima la esfera de la seducción política para nosotras las mujeres y para nosotras las feministas. Y eso pasa, en parte, por entender que el convencimiento y la persuasión no tienen tanto que ver con el engaño y la mentira, como ha sido retratado en la visión patriarcal de las prácticas femeninas y como ha sido relatado tradicionalmente por la izquierda, sino con una esfera ineludible de la política, de una política encarnada por hombres y mujeres con pasiones, anhelos y deseos y no solamente razones.

El negocio redondo para el patriarcado sería que, una vez tomada la seducción de la zorra para regalársela a los príncipes, las feministas dejáramos en manos de los dirigentes políticos varones los afectos y los deseos que siempre han pertenecido a las mujeres. La tradicional idea, muy secundada por la izquierda, de que las buenas mujeres y buenas feministas deben negar la seducción es errónea. Si compráramos ese relato patriarcal por el que concebimos la persuasión como engaño y maldad, sería la enésima victoria patriarcal para dejarnos fuera del poder. Debemos disputar la fuerza y disputar el convencimiento. Cuando la política quiere convertir los vicios femeninos en virtudes políticas, ¿vamos nosotras mismas a quedarnos fuera de ellas? Si queremos ser poderosas, las feministas no solamente tenemos que hacer valer nuestras razones, también tenemos que ser leonas para coaccionar y zorras para convencer.

CAPÍTULO 7
POLITIZAR EL DESEO

> «La capacidad del deseo para ser retirado y revincularse constituirá algo así como el talón de Aquiles de cualquier estrategia de sometimiento».
>
> JUDITH BUTLER

LA RAZÓN Y LAS PASIONES

En este capítulo vamos a tratar en detalle lo que entendemos por hacer uso de la seducción y la persuasión en política y de hacerlo, más concretamente, desde el feminismo. Antes de eso comencemos, otra vez, por el principio de los tiempos.

Hemos hablado en el capítulo anterior de Pandora, la figura mitológica griega de la seducción femenina. En la cultura cristiana, Pandora se llama Eva. De Eva también desciende la raza de las mujeres y a Eva también se le hace responsable de los males que acechan a los hombres. Eva es responsable de la caída, es decir, es responsable, sin exagerar, de todos los males del mundo. La vejez, la enfermedad y la mortalidad son culpa de las mujeres. También un sinfín de calamidades asociadas al tiempo, a la materia y, en definitiva, a habitar el mundo como seres finitos en vez de seguir en el paraíso como dioses. Estas desdichas se deben a la tentación a la que Eva sucumbió porque, por supuesto, como Pandora, Eva es presa del deseo y se deja seducir por la serpiente. Ambas figuras nos transmiten que las mujeres son caprichosas y curiosas y, obviamente, eso justifica la necesidad de controlar un deseo femenino que, de ser libre, pondría en

riesgo a la civilización. La mujer está siempre asociada a la seducción, porque las mujeres son seducibles y porque son, como las serpientes, seductoras. La feminidad es carne y cuerpo, es lo corruptible.

Nietzsche fue un filósofo especialmente atento a esta estigmatización del cuerpo —no a su feminización— a la que él llamó *ascetismo*. La encontró presente no solo en el cristianismo, sino en toda la metafísica occidental y la identificó como algo que siempre vuelve. Aunque Nietzsche no fue nunca un autor feminista hizo una defensa de la corporeidad que abrió el camino que muchas teóricas y teóricos feministas han continuado en el siglo XX. Luce Irigaray desde Francia, Celia Amorós en España, Iris Young y Donna Haraway en Estados Unidos, y muchas otras tematizaron ese reparto tradicional por el cual los hombres son asociados con el alma y las mujeres con el cuerpo; los varones con la razón y las mujeres con las pasiones; la masculinidad con el intelecto y la feminidad con la emotividad. Silvia Federicci, como tantas otras, también ha criticado a las filosofías que han construido sus teorías sobre la base de un sujeto racional y autónomo, totalmente libre y no limitado por sus necesidades, un sujeto masculino y, en último término, enteramente inverosímil.

La economía feminista, por su parte, ha puesto también en jaque ese modelo de individuo para el cual estaría construida la economía moderna, un sujeto individual que interviene en el mercado ya cuidado, cuya actividad deja fuera de lo económico las necesidades y los problemas que todo individuo con cuerpo necesita resolver. Si la economía puede permitirse olvidar justamente todas esas carencias y dificultades relacionados con el cuerpo de los sujetos es, precisamente, porque alguien —las mujeres— las resuelven en una esfera privada invisible, donde ellas y su trabajo permanecen invisibles. Traer los cuidados a la escena política es impugnar esa división sexual del trabajo por la cual se asigna a las mujeres una tarea que luego la economía y los poderes públicos, hechos por hombres y habitados por hombres, se pueden permitir olvidar.

Trasladado este asunto a la esfera de la política y los sujetos políticos, podríamos decir, como hicimos en las primeras páginas de este libro, que hay teóricos y teóricas, empezando por Freud, que han combatido la idea de

que la política tiene que contar o puede contar con sujetos exclusivamente racionales.

Ni los individuos identifican sus problemas y demandas racionalmente ni eligen sus opciones políticas de modo racional. El populismo viene a impugnar esa idea de la subjetividad a la vez que viene a denunciar una asociación elitista propia del liberalismo por la cual se concibe al individuo como un sujeto racional y libre, mientras que se entiende a la masa como una turba esclava de las pasiones.

Laclau escribió *La razón populista* (2005) contra esa demofóbica denigración de las masas por la cual los sujetos colectivos que sienten en común lo hacen siempre de una manera peligrosa y amenazante para la democracia.

Desde el punto de vista de la teoría de la hegemonía, las pasiones y los deseos no son el reverso tenebroso de la razón ni son, en ningún caso, algo que la política pueda separar y poner a un lado. El terreno más fructífero para la política, para cualquier proyecto, es el de la identidad, que es ese entramado complejo que constituye tanto a los sujetos colectivos como a los individuos. Esa red de afectos, aversiones, miedos, deseos y aspiraciones, que el psicoanálisis trajo a escena, es la materia prima de la política, nunca un aspecto que se pueda acordonar y neutralizar. De ahí que para Laclau, como para Butler, el psicoanálisis sea imprescindible para pensar la política.

EL EXCESO DE RACIONALISMO DE LA IZQUIERDA

La idea izquierdista por la cual la política emancipadora consiste en deshacer mentiras es coherente con una manera de entender la subjetividad —propia del liberalismo, pero también profundamente masculina— ligada exclusivamente a la razón. Según esa perspectiva la política va de verdades y mentiras y el feminismo, por ejemplo, combatiría el patriarcado diciendo la verdad. A las mujeres habría que disuadirlas de su machismo mostrando las mentiras que les han llevado a consentirlo y reproducirlo. A los hombres

habría que explicarles con razones sus privilegios y darles razones de la inmoralidad de conservarlos.

Esto nos vuelve a llevar al asunto que hemos tratado páginas atrás, a cómo se entiende el sujeto y cómo se entiende la identidad. Ciertas concepciones políticas tienen como premisa un sujeto que es coherente y unificado, sobre el cual se ejercería por parte del poder una manipulación en forma de engaño, engaño que es exterior al sujeto y que puede deshacerse sin penetrar y transformar la propia identidad del mismo. Como ya vimos, Judith Butler tiene una concepción completamente diferente a esa noción de engaño por la cual hay un poder externo al sujeto. Para ella la dominación del sujeto —los engaños dirían algunos—, más que hacerse desde fuera y contra el sujeto, constituye al sujeto de modo interno. Laclau, en la misma línea, afirma que «el acto de coerción es visto frecuentemente como si fuera una cuestión de violencia que un sujeto ejerce sobre otro, lo que supone la unidad y homogeneidad de ambos consigo mismos. Pero […] los actos de interacción con las cosas, los actos de constitución de mi identidad y los actos de coerción son uno y el mismo proceso».

Obviamente, bajo esta perspectiva, pierde todo el sentido hablar de mentiras, engaños o manipulaciones, que son fórmulas que forman parte de un imaginario, en última instancia, profundamente liberal e inverosímil. Quien quiera combatir el poder, quien quiera construir otro orden de cosas, tiene que desmontar las identidades hegemónicas y tiene que hacerlo conociendo los mecanismos por los que se produce la identidad. Para que la política y el feminismo consigan hacer esa tarea de artificieros tienen que saber que los sujetos están conformados por sentimientos y emociones, por miedos y aversiones, pero también por deseos y anhelos. Una propuesta política será capaz de trastocar la identidad si consigue persuadir a sus pasiones, si interpela a esos miedos y les da cauces de interpretación, pero también si ofrece algo al deseo.

Dijimos en capítulos anteriores que el deseo es, en términos lacanianos, la expresión de una falta, y que la búsqueda de una identidad completa lleva a los sujetos deseantes a sucesivos actos de identificación que no son procesos racionales ni autoconscientes. Seducir políticamente pasa, por tanto, por convertir algunas cosas en objeto de deseo, consiste en hacer, por

ejemplo, que la gente desee ser feminista y no solamente en explicar racionalmente por qué tienen el deber de serlo. Esa seducción política conlleva, inevitablemente, una modificación de la identidad que consiste en ofrecer en positivo identificaciones deseables.

«LOS HOMBRES FEMINISTAS LO HACEN MEJOR»

Cuando coordinaba el Área de Igualdad, Feminismos y Sexualidades de Podemos, pensaba, junto a mis compañeras, en cómo interpelar, más allá de las clásicas formas de militancia, a las mujeres de nuestro país. Llegamos a la conclusión de que hacer ropa y otros complementos era una buena manera de llegar a personas que no iban a interesarse por leer manifiestos y propaganda de partidos. Decidimos entonces hacer un bolso de tela y pensamos un buen lema con el que llamar la atención de la gente y hacer que se interesara por nosotras y por el feminismo. Pensábamos, en definitiva, en un lema para seducir a la gente aún no convencida de que era feminista. Nos acordamos de un lema que habíamos visto en una pancarta de una manifestación feminista: «Los hombres feministas follan mejor» y la versionamos para hacerla menos explícita y poder ser un lema de un partido político que, al fin y al cabo, tiene que dar imagen de seriedad. Así que disimulamos la alusión sexual de la frase e hicimos bolsos que decían «Los hombres feministas lo hacen mejor». Algunas críticas planteaban: ¿por qué hacíamos un bolso que daba el protagonismo a los hombres y no a las mujeres? ¿Por qué nos dirigíamos a ellos? ¿Por qué implícitamente sugeríamos una relación del feminismo con el sexo? ¿Por qué jugábamos, de alguna manera, a interpelar su masculinidad?

Todas esas preguntas llevan a cuestiones enormemente teóricas y sumamente interesantes. Esa frase, efectivamente, se dirigía a los hombres, pero justamente quien lo enunciaba era una mujer. Ante las acusaciones de que consolidaba entonces la heteronormatividad, explicamos, con más detalle, que en realidad era una frase que se dedicaba a los hombres desde

«el otro lado», otro lado que, en realidad, no tenía por qué darse en el marco de la heterosexualidad. Esa frase la podría decir una mujer como la podría decir también un hombre gay. En cualquier caso, sí, estaba dedicada a los hombres. ¿Por qué no podemos hacer feminismo interpelando a los responsables de perpetuar una masculinidad dominante? Nos dirigíamos a los hombres y les hablábamos de feminismo.

Apuntábamos directamente a una de las caricaturas que el machismo ha construido sobre nosotras, caricatura hábilmente diseñada por el enemigo para no sentir sus privilegios sexuales amenazados. Los hombres machistas se cuentan a sí mismos que les da igual no ser del agrado de las mujeres feministas porque no son de su interés sexual, las desproveen de poder erótico y de atractivo y se quedan tranquilos pensando que no han perdido nada. Este bolso venía a decirles que sí que perdían algo, pero no porque los hombres machistas no desearan a mujeres feministas, sino porque ellos mismos no son nuestro objeto de deseo. La frase interpela a los hombres, pero pone a las mujeres, supuestas enunciadoras, en la posición del sujeto deseante que les dice a todos los aspirantes a la masculinidad que no tienen nada que hacer si no son feministas. Invierte así una asociación típicamente machista y homófoba por la cual los hombres atentos al feminismo serían sensibles y afeminados, es decir, maricas, y carecerían de interés para las mujeres. Lo que se enuncia es, al contrario, que es deseable ser feminista, porque los feministas son más deseados que los hombres machistas. El feminismo, el hecho de ser feminista, se vuelve, a ojos de los hombres, un objeto de deseo que enlaza con su propia identidad de hombres, es decir, ser feminista y ser masculino no solo no es incompatible, sino que parecen ir de la mano.

¿Por qué jugábamos, de alguna manera, a interpelar su masculinidad?, nos preguntaban. En primer lugar, ninguna transformación de la identidad puede ser viable sin apelar a los elementos que ya la componen. Reconstruir una identidad, la identidad masculina, es una tarea que pasa por deconstruirla, por desligar unos determinados elementos para articular esos ingredientes de una manera nueva.

Ninguna transformación de la identidad masculina puede hacerse negando la masculinidad o pretendiendo destruirla, tiene que hacerse

disputando la masculinidad y resignificándola. Si nos opusiéramos a la masculinidad confrontando totalmente con ella solo conseguiríamos consolidarla, porque el choque frontal puede muy bien perpetuar aquello con lo que se confronta. Si los hombres se sienten absolutamente atacados defenderán absolutamente su identidad y justamente por eso se trata de dividir para vencer, de no tomar la masculinidad como una totalidad coherente para, afirmando parte de ella y negando otra parte de ella, poder subvertirla. Se trata de penetrar en la identidad masculina y modificarla desde dentro, no confrontarla desde fuera provocando que levante un muro para protegerse. Volvemos al punto de partida de este libro y a la convicción de que no podemos abolir el poder y por eso debemos tomarlo.

Del mismo modo, y exactamente por los mismos motivos, el feminismo no puede enfrentarse a las identidades de género pretendiendo su abolición porque la ingenuidad de ese enfoque solo conseguiría conservar y perpetuar las identidades existentes. La masculinidad hay que tomarla. Y eso quiere decir que hay que llevar a cabo un trabajo de artificieras, quiere decir que las feministas debemos mirar la identidad de los hombres, como la identidad femenina, como un entramado de cables de diferentes colores, enlazados y conectados de una determinada manera, pero que puede ser reconectada de una manera alternativa.

En vez de ligar la erótica sexual al machismo y a la masculinidad imperante, debemos ligarla a una masculinidad feminista.

Solo una estrategia que se apoya en lo real puede acabar transformando la realidad. No había en la frase de ese bolso una operación de conservación de la masculinidad, sino una resignificación de la misma. Esa resignificación está presidida por una actitud ambiciosa: no estamos dispuestas a regalarles a los hombres machistas el monopolio del sexo y la sensualidad. ¿Por qué no podríamos ligar el feminismo al capital erótico? ¿Es que estamos dispuestas a regalar al machismo el relato de que las feministas no son mujeres sexualmente interesantes? ¿Por qué no vamos a pelear ese significante? ¿Es que acaso la erótica y la sexualidad son cosas malas que no queramos disputar? ¿Es que acaso vamos a comprar la idea de que el atractivo sexual es algo que a las feministas no les corresponde? Efectivamente, la frase en cuestión disputa a los hombres machistas un

monopolio que siempre han querido conservar y nos hace aparecer a las feministas como mujeres que desean (desean a hombres feministas) y que son, por ello, sujetos de deseo y, por lo tanto, deseadas. Ni ser deseantes ni ser deseables es algo que en ningún mundo posible debamos regalar al patriarcado y que, desde luego, no le pertenece. En la disputa de la sexualidad, del atractivo sexual o de la masculinidad lo que hacemos es, no una reivindicación de ellas tal y como ya existen, sino una torsión de su significado y, por tanto una resignificación. La frase «Los hombres feministas lo hacen mejor» reivindica lo erótico y reivindica la masculinidad, sí, pero al conectar los cables de la bomba de una manera nueva, redefinimos lo que esos conceptos significan, creamos nuevos sentidos, construimos identidad. Y lo hacemos apelando al deseo y seduciéndolo.

EL SADISMO DE LA RAZÓN

Una manera clásicamente de izquierdas de abordar esta cuestión podría ser la de entender que si los hombres se hacen feministas porque desean gustar o porque «ser feminista mola» no se están haciendo feministas por principios ni por convicción moral. Y que eso no nos vale. No nos vale que los hombres se apunten al feminismo porque está de moda, porque queda bien o porque así reciben más reconocimiento social. Tampoco parece que valga para las mujeres.

Y esa idea se expresa a veces cuando manifestamos nuestra desconfianza porque las mujeres entren en el feminismo por una camiseta de una tienda, por un anuncio de moda o porque la lucha de las mujeres se ha vuelto *mainstream*.

Apelando a un racionalismo y a un moralismo severos, se exige, de algún modo, que al feminismo no se llegue por los deseos o las pasiones, sino que se llegue por las razones. Esta actitud es la forma más clara de negación de la seducción para el feminismo. ¿Es que todo aquello que puede hacer al feminismo deseable y seductor debería acaso ser visto como

una renuncia a la radicalidad? Quizá la mayor radicalidad del feminismo sea, precisamente, hacerlo deseable, ampliar sus horizontes, democratizar sus formas e interpelar a una gran mayoría. Esto no es renuncia, es estrategia. No renunciamos ni a una sola de nuestras reivindicaciones. Solo que ahora estamos dispuestas a hacer lo que sea necesario para conseguirlas. Llevado al extremo, el razonamiento que exige adhesiones racionales y morales conduce a una conclusión muy preocupante: si la gente se hace feminista disfrutando, si les resulta fácil volverse feministas, entonces hay razones para sospechar que no lo son de verdad. Si los hombres, privilegiados del patriarcado, se vuelven feministas contentando sus deseos o encontrando en ello un disfrute, es que hay una trampa. Si exigiéramos que la gente se hiciera feminista con pesar y dolor, como un acto de convicción moral contra el deseo y el placer, ¿no es acaso esto la vuelta del ascetismo? Esta actitud militante es racional, estrictamente racional, sádicamente racional.

La razón sádica es una razón masculina, impugna en el otro (normalmente en la otra) la presencia de lo emocional, como el novio que trata con superioridad a su novia porque es presa de la debilidad de los afectos y las emociones. El sádico es el que habla desde la superioridad de una razón descarnada, le explica racionalmente a su novia las cosas en vez de comprender emocionalmente lo que ella le dice. La desprecia por ser frágil y vulnerable y muestra crueldad desde un castillo de hielo. El sadismo masculino permite distanciarse del otro (la otra), afirma la superioridad de uno mismo porque uno mismo, a diferencia del otro (la otra), tiene razones. La actitud de quienes censuran los accesos emocionales o irracionales de la gente al feminismo reproduce, de algún modo, una estructura sádica, masculina y profundamente liberal con las y los recién llegados. Pero, sobre todo, como el sádico, es un autoengaño, una manera de contarse lo que uno mismo quiere oír de sí. Nosotras mismas, las feministas, no llegamos al feminismo por vías emocionales, porque interpeló nuestros deseos o porque enlazó con nuestros anhelos. ¿Es que acaso no pudimos nosotras ingresar en el feminismo porque era atractivo y seductor, porque queríamos ser como las chicas que lo practicaban, porque alrededor de él se reunía gente a la que nos queríamos parecer, porque se hacían talleres feministas en un centro

social al que queríamos pertenecer, porque nos reencontrábamos en el feminismo con las historias que nos contó nuestra abuela y con su recuerdo o porque admirábamos o incluso amábamos a alguien que era ya feminista? ¿Es que acaso nosotras las feministas somos seres puramente racionales que razonamos un día cuáles eran nuestros deberes morales? Hay, de nuevo, algo demofóbico en esa creencia militante por la cual, cuando mucha gente se suma a una causa, debemos suponer que sus motivos, a diferencia de los nuestros, son superficiales o espurios. Pero hay, sobre todo, una trampa y un autoengaño, porque el sádico de la razón es el que más se miente a sí mismo cuando desprecia la fragilidad de su novia. Es ella la que es suficientemente fuerte para saberse un sujeto emocional, un sujeto con psiquismo, un sujeto vulnerable, un sujeto con cuerpo, con emoción y pasiones. El que cree poder hablar desde la razón frente a los otros es normalmente el que más preso está de sus emociones y sus pasiones, de la necesidad de contarse a sí mismo un relato, de la necesidad de defender a toda costa su propia identidad.

Evidentemente, construir hegemonía feminista tiene como consecuencia directa que la gente desee ser feminista. Que el feminismo esté «de moda» implica que haya gente que, sin saber muy bien qué es eso del feminismo, esté interesada en él, sienta curiosidad y se sienta persuadida o seducida por él. Y esa seducción nunca podría ser una mala noticia salvo si estuviera hipotecada por la defensa de las identidades propias como identidades exclusivas que, de ser ocupadas por más gente, perderíamos para nosotras mismas. Si queremos transformar el mundo —y que el feminismo no sea un lugar en el que saldar cuentas psíquicas e identitarias— tenemos que desear profundamente que todo el mundo sea feminista. Hasta el punto, incluso, de que el feminismo deje de ser necesario y nosotras las feministas, dejáramos de tener que existir.

SEDUCCIONES REVOLUCIONARIAS

Cuando era profesora de Filosofía quería tratar la homofobia con mis alumnos de 4.º de la ESO y, para abordarlo, pensé que lo mejor era que vinieran a la clase dos amigos gays que hablarían a los chicos y chicas en primera persona, contando sus propias vivencias. Eso sería mucho más interesante que un debate y eso ayudaría mucho más a los alumnos y alumnas LGTBI que pudiera haber en ese grupo, quizás sin decirlo a sus compañeros. Mis dos amigos se plantaron delante de los alumnos y les relataron sus primeras experiencias con alguna chica, el momento en el que supieron que no eran heteros, los miedos al rechazo que sintieron en el colegio y cómo los superaron. Lo que podría parecer en un principio una charla pensada para que dos personas fueran comprendidas, «aceptadas» o «toleradas», como suele decirse, se fue convirtiendo poco a poco en la escena de una verdadera seducción colectiva. Mis amigos hablaron de sí mismos, pero sobre todo hablaron de libertad y de servidumbre, de cómo algunas personas eligen sus propias vidas y otras viven la vida de otro, la vida que alguien pensó para ellos. Hablaron de esa manera de ser un hombre que consiste en aprender e interiorizar lo que te han enseñado: reírte de los maricas, tratar con desprecio a las mujeres, no llorar nunca y ser el más insensible. Poco a poco se iba revelando que había varias maneras de ser hombre. Una era la de los cobardes y los miedosos. La masculinidad heteronormativa hegemónica era una esclavitud y, frente a ella, frente a todos los ritos que un chaval adolescente tiene que repetir para ganarse la condecoración de macho, mis amigos demostraban otra manera de ser hombre. Ellos eran hombres libres, que habían elegido su propia vida y que eran lo suficientemente fuertes como para saber poner a un lado lo que los demás piensan de uno. La cara de los alumnos no era la de alguien que siente pena o lástima por otro, sino la de quien siente admiración y deseo. Mis alumnos querían ser como ellos, querían ser valientes y libres y no querían ser pequeños hombrecillos llenos de miedos y complejos.

Lo que se produjo en esa clase fue una puesta en duda de la heteronormatividad, sin duda, pero también se llevó a cabo toda una operación feminista —protagonizada por hombres, sí, porque eso es a veces

posible— de disputa de la masculinidad. Mis amigos no impugnaron la masculinidad, no se la regalaron a los heteros machistas y homófobos, en realidad, se la quitaron. El discurso de dos personas gays ante un montón de chavales adolescentes sirvió para disputar la identidad masculina y resignificarla. Los alumnos querían ser hombres, pero hombres libres, y ambos conceptos habían quedado vinculados convirtiendo a esa nueva masculinidad en un objeto de deseo que interpelaba directamente a sus pasiones, a sus deseos y a sus aspiraciones.

De ese éxito cabe sacar muchas conclusiones políticas. En realidad, el movimiento LGTBI es un ejemplo de eficacia en la construcción de contrahegemonía, interpelando a los afectos y los deseos. Las bolleras, los maricas, los travestis o las personas trans no han disputado la razón, han disputado, sobre todo, la alegría, la diversión, la belleza y la sensualidad. Han disputado el sentido del humor y la risa y han hecho que la heterosexualidad sea objeto de bromas y la homofobia objeto de burlas. Han disputado la fiesta y la alegría y han revelado la homofobia como la actitud de la gente triste y amargada. Han disputado, por supuesto, la sensualidad y el erotismo y han presumido de una sexualidad desbordante que los hombres heteros tendrían razones para envidiar. Han ganado el sentido común porque han hecho que ser gay o lesbiana sea algo deseable y deseado. Los pasos de gigante que está dando el feminismo tienen que ver con que está embarcado ya en un proceso de conquista de la belleza y la sensualidad, el humor y la alegría. Porque somos feministas y porque no tenemos por qué comprar los enfoques de la izquierda ni sus errores, podemos hacer que nuestra victoria pase por hacer una defensa feminista del cuerpo, de las pasiones y de la persuasión contra el ascetismo patriarcal y el inverosímil racionalismo neoliberal.

CAPÍTULO 8
CAMBIAR EL TABLERO DE JUEGO

«A los medios les encanta dividir a las mujeres en vírgenes y vampiros, ángeles o prostitutas. No se lo pongamos fácil».
STELLA GIBSON, en *The Fall*

Una de las cosas que tenemos que combatir si queremos construir hegemonía feminista es el sistema de divisiones del patriarcado, el modo por el cual están clasificadas las cosas desde el régimen masculino. Y salirnos del tablero de juego impuesto por el patriarcado es rechazar y desmontar ese sistema de incompatibilidades con el cual se ha clasificado a las mujeres. Que las mujeres se dividen en madres o putas, que todas nosotras caemos en un saco o en el otro, es uno de los grandes ejes de ordenación patriarcal. Pero hay muchas más incompatibilidades funcionando para definir qué puede ser una mujer. Que las mujeres somos o guapas o listas es una regla que opera de fondo, hace que a veces el aspecto físico sea determinante para que algunas mujeres sean consideradas inteligentes y que en el imaginario masculino las mujeres intelectualmente fuertes estén desexualizadas, es decir, desprovistas de feminidad o descalificadas sexualmente para una mirada masculina. Celebrar, como una especie de milagro de la naturaleza, que una mujer sea, además de inteligente, guapa, es uno de los síntomas de este sistema de divisiones por el cual se nos obliga a elegir entre ser listas o atractivas o entre ser buenas o inteligentes. Esta última disyuntiva está apoyada en numerosos ejemplos de nuestra cultura. Libros, películas y mitos han reforzado la idea de que si una mujer es inteligente, entonces es probablemente mala, una disyuntiva

encaminada a aconsejar a las mujeres que elijan ser buenas, candorosas, abnegadas y obedientes y sepan que el campo de la intelectualidad no es el suyo.

Se nos han impuesto muchas otras elecciones: si somos sexis no podemos ser mayores; si hemos dejado atrás la juventud y hemos ganado experiencia no podemos ser atractivas; si somos cariñosas no somos fuertes; si somos poderosas somos frías y calculadoras. Estas son algunas de las divisiones que el poder siempre ha tratado de hacer entre las mujeres y no hay nada más revolucionario que negarse a entrar en ellas.

Impugnar el sistema de clasificación patriarcal pasa por negarnos a esas elecciones, borrar esas fronteras e impugnar ese sistema de incompatibilidades a partir de lo que los distintos contextos nos permitan hacerlo. Este ejercicio consiste en negarnos a elegir entre sus alternativas y en quedarnos con todas.

Nosotras podemos ser madres y ser sujetos sexuales deseantes, cuidadoras atentas y cariñosas y, a la vez, dueñas de nuestro cuerpo. Podemos ser mayores y sexis, buenas e inteligentes. Podemos ser cuidadosas y dulces y ser, por ello mismo, seguras y fuertes. Desafiar sus alternativas es, a la vez, resignificar los conceptos, redibujar las categorías y ampliar los márgenes de sus estrechas casillas. Se trata de no regalarle nada al patriarcado, de dejarle sin nada, de disputarlo todo.

DISPUTAR LA BELLEZA

La plataforma Stop Female Death Advertising es un espacio web creado para denunciar la representación de la mujer en los medios y la publicidad. Como decía una periodista sobre ello, según la publicidad patriarcal violentadas nos vemos más bonitas. No es solamente que se haya estetizado nuestra delgadez, nuestra palidez, nuestra debilidad o nuestra pasividad, no es que hayamos llegado a demacrar a las modelos, pintarles ojeras, embellecer su enfermedad, es que la publicidad ha mostrado la belleza de nuestra muerte. Mujeres asesinadas en el maletero de un coche con unos

bonitos zapatos, luciendo un collar de perlas, yaciendo en un sofá sin vida o muertas sobre las escaleras de una lujosa casa son algunas de las maneras de representar la feminidad que han elegido algunas grandes marcas de la moda. Quizás ese extremo, la existencia de esa belleza asesina y mortuoria, ayude a entender hasta qué punto las mujeres han sido esclavizadas por los cánones estéticos, hasta qué punto ser mujer exige una guerra sin descanso contra nuestra edad, contra nuestra salud, contra nuestros cuerpos reales y contra nuestra felicidad. La belleza, en una sociedad patriarcal, está en guerra contra las mujeres y nos toca combatir esa belleza.

Sin embargo, el reto es mayor, porque nos equivocaríamos políticamente si nuestro combate se dirigiera a abolir los cánones estéticos. Ni las relaciones de poder ni las normas sociales ni los cánones son erradicables. Ninguna sociedad humana prescinde de la idea de belleza ni deja de ordenar el mundo a través de ella. ¿Tenemos las feministas que dar una batalla contra la existencia de lo bello y su ordenación de lo sensible? ¿Tenemos que batallar contra todo canon estético por el hecho de serlo? ¿No sería esto, más bien, regalarle al patriarcado lo que reclama y reforzar su reparto de virtudes? En realidad, esta pregunta remite a la disyuntiva con la que comenzamos este libro e igual que nos preguntábamos si queremos abolir el poder o tomarlo, nos toca pensar si queremos renegar de la belleza o, por el contrario, disputarla. Si se asume que toda sociedad va a incorporar cánones de belleza, entonces hay una apuesta política que hacer: resignificar la belleza, ampliarla, ensancharla, robársela al patriarcado.

La irrupción de los últimos años de la cultura latina en Europa, la música sobre todo (sin olvidar el machismo en versión racista que se ha visto florecer), ha ensanchado los cánones de belleza. Y eso podría constituir una prueba de que, aunque los cánones siempre existirán y aunque siempre funcionarán como varas de medir el mundo, pueden ser más anchos o más estrechos. Hoy las chicas españolas tienen a la mano más maneras de ser bellas que cuando en los años noventa la única regla era la obligación de estar esqueléticas. Ser delgada es hoy una manera de coincidir con la norma estética, pero hay más chicas orgullosas de sus grandes culos o muslos, más mujeres sintiéndose guapas de modos muy distintos. ¿Pueden las reglas volverse menos asfixiantes? Si esto es así

deberíamos tratar de producir ese efecto. No tanto declarándole la guerra a todo canon sino buscando la belleza en sitios inesperados, mirando el contexto y pensando cómo ensancharlo a partir de lo que hay.

Podemos hacer películas que muestren a mujeres gordas y bellísimas, como podemos hacer películas que muestren el atractivo y el magnetismo de mujeres mayores. ¿Cuántas veces los personajes masculinos del cine han contribuido a mostrar un atractivo que no depende de la edad o del aspecto físico? ¿Cuánto ha ayudado el cine a erotizar el poder, la seguridad o la heroicidad de los hombres?

El cine, y otras formas de cultura, pueden contribuir a embellecer a las mujeres más allá de los estrechos márgenes de la estética femenina imperante por la que las mujeres son objetos pasivos cuya belleza se mide contando centímetros. Es una tarea feminista ofrecer otras bellezas posibles, embellecer la edad, erotizar la experiencia, la seguridad y la fuerza de las mujeres.

NO NOS PONGAMOS DONDE EL ENEMIGO NOS ESPERA

El poder, como decimos, ordena y clasifica, asigna lugares y reparte posiciones.

Escapar de este mapa, subvertirlo y recomponerlo es parte de lo que un feminismo hegemónico tiene que hacer. Esta clasificación hecha desde el poder nos asigna papeles a las mujeres, pero nos reserva también una casilla a las feministas: uno de nuestros objetivos tiene que ser salir de esa casilla y no dejarnos definir por las categorías del que manda. Todo orden hegemónico, para serlo, tiene que incluir a sus adversarios en una posición subalterna, la hegemonía no consiste en excluir a los sectores contrarios al poder, sino en incluirlos en el mapa, darles un papel, reconocerles un lugar arrinconado y, así, neutralizarlos. Por eso el poder, cuando no lo ha podido evitar, más que negar la existencia de las feministas, nos ha definido, nos ha dado una identidad, nos ha considerado parte del paisaje, nos ha asignado

un lugar marginal y nos ha encerrado en una casilla. Y por eso una tarea fundamental para nosotras las feministas es combatir los estereotipos y las caricaturas con las que se nos ha definido y neutralizado, es decir, escapar del lugar donde el patriarcado espera encontrarnos.

La caricatura patriarcal de las feministas no es muy difícil de rastrear: mujeres que odian a los hombres, que no tienen sentido del humor y siempre están enfadadas; mujeres que son lesbianas o que odian el sexo; mujeres solas y amargadas que hablan desde el rencor y el resentimiento y nunca desde la alegría; mujeres que no se divierten. Esta caricatura hecha desde el poder está diseñada para neutralizarnos, es decir, para convertir la identidad feminista en una opción indeseable. La operación consiste en construir una identidad con la que las mujeres no quieran identificarse y, por la misma razón, a la que los hombres no tengan respeto. Es una caricatura del patriarcado que deforma la realidad, pero, en la medida en que opera en la realidad, es operativo deconstruirla y debemos dedicarnos a ello. Desencasillar al feminismo y sacarlo de la esquina donde el poder quiere encontrarnos pasa, en parte, por desestabilizar esas caricaturas, es decir, por demostrar que el feminismo tiene humor, que el feminismo lucha desde la alegría, que las feministas no tienen ninguna relación problemática con la sexualidad y que dentro del feminismo hay una enorme diversidad de mujeres. Hacernos escurridizas a las categorías del poder es una manera de enfrentarlo.

Evidentemente, el avance del movimiento feminista ya ha tenido este efecto, hoy resulta evidente que somos plurales, variopintas, diversas y, por ello, más difíciles de simplificar y caricaturizar. Pero sigue teniendo sentido apuntar estratégicamente a la recuperación de esos significantes que el patriarcado ha enfrentado a la identidad feminista: la risa y el humor, la sexualidad y el erotismo, la alegría y la diversión son quizás los más evidentes. Son además, muy claramente, valores que el movimiento LGTBI ha conquistado con indudable éxito, y eso es la prueba de su hegemonía social. Ante el avance de la visibilidad LGTBI (fundamentalmente gay), la homofobia tiene poco que hacer cuando el humor, el sexo y la diversión están del otro lado. ¿O es que acaso los hombres gays no han acabado disputando todo ello? Desde la alegría, la diversión, la fiesta y la

celebración, el movimiento LGTBI ha conseguido identificar la homofobia con la tristeza, la amargura y lo viejo. Los hombres gays han sido representantes de una sexualidad libre y han ridiculizado la intolerancia presentando su modo de vida como algo que todo el mundo podría considerar deseable. Ese es también un objetivo para nosotras las feministas: devolver al poder esas identificaciones con las que trata de encerrarnos y hacer que la tristeza, la amargura y la pobreza sexual le correspondan a un machismo con el cual nadie quiera identificarse, nunca a nosotras.

POR UN HUMOR FEMINISTA

> «Los hombres temen que las mujeres se rían de ellos. Las mujeres temen que los hombres las asesinen».
>
> MARGARET ATWOOD

Muchos y muchas habremos experimentado esa sensación de encontrarnos en un ambiente en el que no podemos reírnos con quienes tenemos al lado. Las bromas de quienes tenemos ideológicamente lejos no son las nuestras, y eso nos pasa a todos y a todas; sin embargo, algunas experimentamos mucho más habitualmente que otros eso de sentirnos solas mientras otros se ríen. Porque algunas nos vemos mucho más a menudo que los demás ante situaciones en las que no nos sentimos *en casa* cuando otros afianzan su lugar, su estatus o su tribu.

Esto les pasa a quienes no pueden reírse con las bromas homófobas del vestuario del equipo de fútbol o del bar de la oficina, les pasa a quienes no pueden reírse con el humor racista de los chistes del recreo del instituto y nos pasa a las mujeres, nos pasa a todas las que nos sentimos expulsadas, las que no nos sentimos cómodas cuando algunos compañeros de trabajo, de grupo de amigos, de espacios de militancia y de partido, hacen chistes en los que nos quedamos fuera.

No es de extrañar que las mujeres, que hemos sido excluidas del empleo, la política o los derechos civiles, estemos especialmente excluidas

del humor. Y no es de extrañar que el humor sea una herramienta cotidiana para asentar las caricaturas sobre la seriedad triste y supuestamente indeseable del feminismo, ese estereotipo que se busca reforzar cada vez que, tras contar un chiste sobre las mujeres, alguien se vuelve y pide disculpas a la feminista de la sala.

Ahora bien, si el humor está de parte de los ganadores, la pregunta es qué vamos a hacer nosotras. Por supuesto podemos enfadarnos, tenemos todo el derecho a ello y, a veces, lo más efectivo es mostrar seriedad allí donde alguno espera encontrar nuestra dócil sonrisa complaciente. Es verdad que nos educaron para sonreír, pero es importante reflexionar sobre la necesidad de disputar el humor y convertirlo en un arma feminista. Porque si para algo nos educaron fue para nunca ser las que son capaces de provocar, como sujetos y no como objetos, la risa de los demás. Nosotras sabemos muy bien cómo de incómoda es esa posición en la que nos vemos las mujeres cuando somos objeto de bromas de las que no podemos reírnos, pero son situaciones ante las cuales, irse o enfadarse son salidas igualmente insatisfactorias. Quien ríe tiene el poder y a quien lo tiene le gusta recordar y evidenciar que es el dueño de la risa y que por debajo de él están quienes no pueden reírse. Por eso el humor, normalmente al servicio del poder, tiene que ser un terreno a reconquistar por nosotras.

Y tenemos una gran ventaja a nuestro favor: una brecha abierta en la masculinidad. En un famoso estudio sociológico llevado a cabo en EE UU se preguntó a hombres y mujeres acerca de cuáles eran sus principales miedos. Las mujeres respondieron que lo más temido era ser asesinadas o violadas. El principal miedo de los hombres era que se rieran de ellos. Este estudio es muy elocuente sobre el mundo en el que vivimos y los diferentes destinos que este nos depara a unas y a otros, pero, más allá del abismo que revela, lo interesante es también localizar la oportunidad que abre. Justamente porque ser el que ríe implica tener el poder; los hombres sienten que pierden su poder cuando están expuestos a la risa de los demás. ¿No debería esa falla masculina ser utilizada por el feminismo? Los hombres machistas no tienen miedo a que su machismo sea reprobado, no temen que las mujeres se ofendan cuando ellos cuentan un chiste. A los hombres

machistas no les preocupa ser machistas en el terreno de las bromas, muy al contrario, ese es su lugar de exhibición buscado activamente.

Pero tienen terror a una cosa: a no tener gracia, a que las mujeres hagan chistes más graciosos que ellos o, lo que es más preciso, a que ellos sean el objeto de la broma. El humor, lejos de ser contrario al feminismo, puede ser una eficaz herramienta feminista. Riámonos las últimas y, sobre todo, riámonos mejor.

FEMINISMO Y SEXUALIDAD

Es evidente que una de las principales maneras de invisibilizar a las mujeres —y neutralizar a las feministas— es arrebatarles la sexualidad, privarlas de ella, ponerla fuera de su control, ya sea para hipersexualizarnos o para desproveernos de ella. Todas las mujeres mayores conocen muy bien esa sensación de pasar a ser invisibles y transparentes para la mirada masculina y, por lo tanto, para la mirada imperante, la mirada que distribuye el valor social. Esta sentencia de muerte por la cual el patriarcado destierra a las mujeres al hacerse mayores tiene dos frentes principales de combate. Por una parte, debe hacer aparecer a las mujeres como sujetos con intelecto y voluntad y no solamente como seres corporales. Por otro lado, la afirmación de la subjetividad de las mujeres no podría conducirnos a un rechazo del cuerpo, sino a una reapropiación feminista del mismo.

Empezando por el primero de estos frentes, hay que comenzar diciendo que una de nuestras tareas consiste en combatir uno de los grandes pilares del patriarcado: la cosificación de las mujeres, es decir, la anulación de las mujeres como sujetos y su reducción a meros objetos sexuales. Los ejemplos de esta objetualización inundan por doquier nuestra sociedad y resulta sorprendente que siempre se focalice la atención en el porno. ¿Es este realmente el mejor lugar para la batalla? Quizás la fijación por la pornografía como escenario paradigmático donde comprobar y denunciar la dominación de las mujeres se debe a un cierto puritanismo, ya que el porno, como todo el campo de la erótica y el deseo, debería estar resguardado de

determinados juicios justamente por tener que ver más con el juego y la fantasía que con el mundo real y sus reglas.

Por mucho que nuestros deseos sexuales estén producidos por las relaciones de poder y el patriarcado, conviene preguntarnos si es ese el lugar para revertir esas relaciones de desigualdad. Es realmente importante asegurarnos de que, mientras nos dedicamos a revertir la desigualdad del mundo, también respetamos cuidadosamente el placer y la felicidad de todos y todas y, por tanto, los deseos que ese mundo ha producido.

Fuera de la pornografía, de las prácticas sexuales consensuadas y del campo de los deseos sexuales hay cosificaciones que permanentemente educan nuestra mirada y son mucho más graves que lo que pueda mostrar el porno. La publicidad y la televisión han llenado los anuncios, los programas, los concursos y los *reality shows* de mujeres convertidas en objetos bellos sin palabra que pasean por los platós para cambiar el panel de las letras, recoger pelotas, sujetar cosas o permanecer inmóviles y sonrientes durante horas mientras los hombres pueden incluso hacer comentarios sobre ellas. La televisión italiana de Berlusconi ha llegado a ser el ejemplo más vergonzoso de la cosificación de la mujer como ingrediente central del entretenimiento y el espectáculo, un espectáculo permanente, para todos los públicos y todas las edades.

¿Cómo podemos enfrentar esa reducción patriarcal de las mujeres a sus cuerpos? En primer lugar, demostrando que las mujeres no son solamente cuerpos, que no somos solamente objetos sexuales de otros, que no somos solamente madres gestantes, que no somos solamente cosas bonitas. Eso implica irrumpir como sujetos en el espacio público, tomando la palabra como ciudadanas, como políticas, científicas, médicas o artistas, expertas con autoridad en determinados temas y merecedoras de reconocimiento social por ello.

Ahora bien, sería un tanto paradójico que la afirmación de nuestra subjetividad exigiera la anulación de nuestro cuerpo. Y no pocas mujeres han sentido que el peaje para poder ser tratadas como iguales en el espacio público, para ser consideradas inteligentes o para tener autoridad y reconocimiento, era esconder su cuerpo y neutralizar toda posible sexualización. Es decir, taparnos para ser tomadas en serio. Santiago Alba

Rico, en su libro *Islamofobia* (2015), relata el encuentro con una mujer libanesa que explicaba su uso del velo islámico como una cuestión táctica. Para ella la necesidad de tapar su cuerpo era un medio provisional destinado a dotar de poder a su palabra.

El velo es una elección estratégica. Mediante él nos humanizamos, nos convertimos en sujetos de razón, nos volvemos «audibles» e influyentes, dejamos de «ser» un objeto amenazador o despreciado para pasar a ser «iguales» a los hombres, a los que podemos así disputar el espacio político y al mismo tiempo —y por eso mismo— imponer otro modelo de relación con las mujeres. En estas condiciones sociales y antropológicas, el velo es nuestra única posibilidad de participar en la vida pública, la única vía para transformar la sociedad y cambiar también a los hombres y pensamos, por tanto, en un futuro en el que podremos salir, hablar y hacer política sin él. Pero para quitarnos el velo primero tenemos que ponérnoslo (Alba Rico, 2015).

Lo que demuestra nuestra desigualdad no es solamente que haya más mujeres desnudas ante la vista de todos que hombres, es también que los hombres pueden desnudarse sin perder con ello su subjetividad, sin quedar cosificados o reducidos a ser meros objetos. Albert Rivera protagonizó en 2006 una campaña para dar a conocer Ciudadanos como nuevo partido. Consistía en salir desnudo para presentarse ante los catalanes como candidato a presidente de la Generalitat.

A diferencia de Rivera, que no pierde su condición de sujeto político por desnudarse, una mujer política tiene que luchar contra la visibilización de su cuerpo. ¿Qué diríamos de una mujer que utiliza su foto desnuda para hacer una campaña política? La ventaja de los hombres —y creo que eso es algo que las mujeres tenemos que alcanzar— es que pueden usar su cuerpo sin que ello ponga nunca en duda que son mucho más que un cuerpo, pueden desnudarse sin anular con ello la afirmación de su subjetividad, pueden ser políticos que se desvisten sin que sobre ellos caiga la sospecha de que han sido desvestidos, anulados, reducidos o cosificados. Por eso un político que muestra su cuerpo puede ganar reconocimiento —de su audacia o inteligencia política— en vez de perder su credibilidad, como le ocurriría

a una mujer. La ventaja de los hombres es que nadie pone en duda que son dueños de sus cuerpos.

Nuestra tarea es, en efecto, escapar de la cosificación, pero quizás eso también pasa por no estar dispuestas a caer en una trampa patriarcal: prohibir a las mujeres hacer uso, como sujetos, de ese objeto que es su propio cuerpo. Para mí es contraproducente en términos feministas el cuestionamiento público recurrente de cualquier mujer que muestre su cuerpo o haga uso de su desnudez.

Eso contribuye a que siempre se cierna sobre nosotras la sospecha de que nuestro cuerpo lo ocupa todo. Criticar sistemáticamente a las mujeres que se desnudan puede ayudar a dejarnos atrapadas en esas casillas que nos aprisionan, que nos obligan a elegir entre ser mujeres honorables y dignas de respeto o ser mujeres que enseñan al mundo su cuerpo. Nuestra libertad pasa también por disputar el significado de la desnudez, por la conquista de que esta no sea siempre la prueba de nuestra esclavitud. Ser libres tiene que ser también decir una verdad terrible para el patriarcado: que somos dueñas y soberanas de nuestros propios cuerpos y que estos, por tanto, por mucho que aparezcan, no pueden eclipsar nuestra subjetividad.

Combatir la cosificación sexual de las mujeres, por tanto, no pasa tanto por esconder nuestros cuerpos como por apropiarnos de ellos. Y, del mismo modo, no podemos regalar al régimen masculino la definición de lo que es la erótica y la sexualidad. Obviamente, la invisibilización de las mujeres mayores tiene que ver con la infravaloración de cualquier cualidad en las mujeres que no sea la belleza física más estricta y la juventud y, por ello, tenemos que sacar a la luz nuestro saber, nuestro conocimiento, nuestra inteligencia o nuestra experiencia.

Pero todo eso no valdría de nada si damos por buena la barrera por la cual el patriarcado pone esas cualidades en un lado opuesto al de la sexualidad. Se trata, más bien, de disputar la sexualidad y de afirmar, por lo tanto, la belleza, la erótica y el atractivo de las mujeres maduras, de las mujeres sabias, de las mujeres con experiencia, de las mujeres fuertes y de las mujeres mayores. Se trata también de negarnos a aceptar esa muerte sexual decretada para las mujeres a partir de una determinada edad. La operación por la que decimos que no somos solo cuerpos, no somos solo

objetos sexuados, no somos solamente ornamentos eróticos para los hombres, va de la mano con la de afirmar que nuestra erótica y nuestra sexualidad van mucho más allá del límite que el patriarcado quiere decretar para nosotras. No llevar a cabo conjuntamente ambas operaciones puede llevar a incurrir en el error de reproducir las disyuntivas que la sociedad impone a las mujeres, las disyuntivas por las que se nos pone bajo control.

En este sentido, el feminismo tiene mucho que ganar disputando la sexualidad y zafándose de las deformadas caricaturas que lo dibujan desde el poder como puritano, alejado del sexo, enemigo del deseo y del placer. En el ámbito de las relaciones sexuales, el feminismo tiene mucho que denunciar, corregir y cambiar, y la visibilización del acoso sexual es una lucha crucial de nuestros días. Pero en el ámbito de la sexualidad el feminismo tiene también mucho que afirmar, mucho que defender y mucho que disputar: mucho que robarle al patriarcado. La libertad sexual, la decisión sobre nuestros cuerpos y la redefinición del erotismo en un sentido más amplio, más inclusivo, más diverso, son batallas políticas por hacer.

Tenemos que decir qué queremos dejar atrás, qué no queremos, qué tenemos que destruir en el modo en el que los hombres y las mujeres nos relacionamos sexualmente. Tenemos que sacar a la luz el acoso y la invisibilidad en la que permanecen las múltiples formas de abuso. Pero tenemos que saber también qué queremos defender y qué queremos disputarle al viejo régimen masculino. No solamente porque aún tenemos muchas fronteras que ampliar en este terreno, sino porque la batalla contra el acoso sexual será más eficaz si va de la mano de la afirmación de nuestro deseo y nuestra sexualidad. Tanto esa, como todas las demás batallas, tenemos que darlas saliendo de los lugares en los que quieren encerrarnos. El estereotipo de las mujeres feministas como mujeres que miden moralmente el sexo y están en guerra contra el deseo y la seducción es una gran trampa de la que tenemos que escapar. Y nada hará menos neutralizable nuestra batalla contra el acoso sexual que la defensa, a la vez, de la libertad sexual, de la seducción y del deseo. Nos toca decir alto y claro tanto lo que no queremos como lo que queremos.

CAPÍTULO 9
ESENCIALISMOS ANTIPOLÍTICOS

> «Muchas corrientes en el feminismo tratan de teorizar motivos para confiar por encima de todo en las posiciones ventajosas de los subyugados. Existe una buena razón para creer que la visión es mejor desde abajo que desde las brillantes plataformas de los poderosos […] Pero aquí existe el serio peligro de romantizar y/o de apropiarse de la visión de los menos poderosos al tiempo que se mira desde sus posiciones. […] No existe una visión inmediata desde los puntos de vista de los subyugados».
>
> DONNA J. HARAWAY

Decía Kant que la metafísica —que supone ignorar la finitud del ser humano y llevar a la razón más allá de sus límites— es una tentación natural, una deriva a la que tendemos siempre, aunque sin darnos cuenta; sería una extralimitación de la razón intentar rehacer y moldear nuestros deseos sexuales como si fuera algo que se pudiera practicar a voluntad. Por eso, las concepciones del sujeto que han puesto sobre la mesa la existencia del deseo y del inconsciente (límites a la razón) son antimetafísicas y recuerdan, como Kant, que la metafísica puede siempre volver a colarse por la puerta de atrás, y cuando menos nos lo esperamos. De hecho, la izquierda, como consecuencia de sus ansias legítimas de justicia y de igualdad, ha caído y cae a menudo en el error de pasar por alto estas limitaciones y restricciones que tenemos como consecuencia de nuestra finitud. Por eso conviene estar siempre atentas a su posible reaparición, y esperarla no solamente como una posición que pueden traer otros bajo el

brazo, sino como una trampa en la que podemos caer todos, como algo que podemos reintroducir nosotros y nosotras mismas sin darnos cuenta de ello.

La metafísica tiene muchas caras, aparece de diferentes maneras y con distintos trajes, y las feministas hemos dedicado muchas páginas al desmontaje de una de sus versiones: el *esencialismo*. Una mirada esencialista sobre la realidad es una mirada que oculta la pluralidad, la contingencia y los procesos de construcción de las cosas, una mirada que olvida que los sujetos, los pueblos, o las palabras no tienen una esencia sino una historia y que las mujeres, por ejemplo, no nacen sino que se hacen. El esencialismo es un enfoque antipolítico como lo también es esa otra versión de la metafísica a la que llamamos *moralismo*. Este aparece cada vez que se produce una apelación a la moral o a algo éticamente tan importante, tan incuestionable, tan sagrado, que merece interrumpir las reglas de la política o situarse por encima de lo que puede ser debatido. Cuando la moral aparece no como horizonte lejano, sino como atajo de la política, no es moral, es moralismo. El moralismo supone, de nuevo, el olvido de que la política es eso que hacen los seres finitos para cambiar el mundo allí donde no tienen otra vía más directa o inmediata. No existen atajos, y pretender tomarlos supone la vuelta de la metafísica.

UN FEMINISMO SIN CARNETS

Si entendemos el feminismo como un cuerpo de principios o creencias tan importantes, tan moralmente irrenunciables, que con ellos podríamos hacer la excepción de considerar que están fuera de la discusión y el cuestionamiento, tendríamos una mirada más moralista que política sobre el feminismo. La tentación de considerar que ciertos principios feministas son indiscutibles vuelve una y otra vez cuando el feminismo adquiere hegemonía y empieza a ser una bandera usada por unas y por otras y para cosas muy distintas. Cuando el feminismo parece írsenos de las manos, porque es usado por quienes no comparten nuestras ideas, aparece la

voluntad de detener el debate, y se dice: podemos debatir sobre muchas cosas siendo feministas, pero sobre otras no.

Pasa, por ejemplo, cuando algunas feministas abolicionistas quieren denegar el acceso al feminismo a posturas que defienden el reconocimiento de la prostitución como trabajo para que existan derechos.

La crítica al abolicionismo como moralismo suele hacerse porque, para muchas feministas que defienden el trabajo sexual, las abolicionistas sacralizan el sexo y ven en la mercantilización del mismo una inmoralidad que, a menudo, no señalan en la misma medida en la mercantilización del trabajo y el uso del cuerpo que esta supone. Lo que aquí quiero señalar, sin embargo, es otra cosa. Se trata de esa actitud por la cual el abolicionismo quiere poner a resguardo sus posiciones y apela a que en el feminismo «no todo vale». Esta ha sido, por ejemplo, una postura sostenida por Ana de Miguel en varias ocasiones cuando ha afirmado, con desagrado, que el feminismo parece ser el único terreno en el que A y no-A son verdaderas al mismo tiempo, es decir, que consideraríamos feministas unas tesis y, al mismo tiempo, sus contrarias. Ante esto, según Ana de Miguel, el feminismo debería tener un cuerpo sólido de principios, un núcleo duro de creencias compartidas por todas las que quieran llamarse feministas. La pregunta que surge, obviamente, es la de quién tendría la legitimidad para establecer cuáles son esas ideas mínimas que toda feminista tiene que compartir y cuya puesta en duda cuestionaría nuestra pertenencia al feminismo.

Todas las corrientes de pensamiento crítico, incluyendo al marxismo, han tenido en su interior debates por los cuales unas posiciones y otras han tenido posturas contradictorias y han llegado a conclusiones contrapuestas sobre algunas cuestiones. Cada vez que una tradición de pensamiento ha cerrado la posibilidad de discrepar, ha imposibilitado a su vez la discusión, y el alejamiento de la ortodoxia ha sido castigado mediante la expulsión de quienes eran considerados heterodoxos. Es decir, se ha convertido en una religión. Si el feminismo tiene la virtud de estar especialmente lejos de esos dogmatismos es porque, a diferencia de corrientes de pensamiento que tienen la forma de doctrinas o escuelas, el feminismo no tiene un cuerpo doctrinal inicial. El feminismo, que es desde sus orígenes mucho más difuso

y plural de lo que lo son las escuelas de pensamiento, incluye un conjunto de feminismos, en plural, que tienen entre sí profundas discusiones. El feminismo es una gran conversación, esa es su fortaleza, y para conservarla, las feministas debemos ser capaces de mantenernos en la incomodidad que supone reconocer como compañeras de lucha a mujeres con las que tenemos un alto grado de discrepancia.

Por supuesto, qué duda cabe, las feministas tratamos de convencer al mundo —y de convencernos entre nosotras— de la necesidad de ciertas luchas o demandas y de lo irrenunciable que son ciertos principios. Algunas feministas, buscando los fundamentos del feminismo, han puesto el énfasis en la independencia económica o en la lucha anticapitalista; otras en la libertad sexual y otras en otros principios. Y justamente por eso existen corrientes, olas y perspectivas diferentes que discuten, especialmente en las últimas décadas.

Obviamente, todas pensamos que algunas cosas son incompatibles con el patriarcado y otras incompatibles con el feminismo, y eso es justamente lo que anima nuestra discusión; tratamos de dar argumentos y convencernos de cuáles serían esos principios irrenunciables para el feminismo. Este libro, como cualquier intervención, apuesta por unas cosas y no por otras y toma partido por unas tesis tratando de argumentarlas.

La apelación a que en el feminismo no todo vale y la pretensión de buscar unas ideas mínimas para llamar a algo «feminista» sería una afirmación muy peligrosa si ese «núcleo duro de creencias», en vez de estar expuesto a la discusión, quedara al margen de lo discutible. El feminismo tiene que renunciar a repartir carnets, renunciar a creer que ha encontrado ya una «verdad» definitiva que no puede seguir siendo discutida o cuestionada. Lo crucial es la actitud que tenemos ante los debates que se producen entre posturas diferentes y en las que encontramos incoherencias o ideas incompatibles. Podemos seguir razonando con quienes tienen posturas a nuestro juicio contradictorias, o podemos arrojar la acusación, siempre a la mano, de que la otra postura no es feminista. Una opción posibilita mantener abierto el debate en el seno del feminismo y la otra lo clausura. La herramienta de decir a nuestras compañeras de debate que no son feministas es, por supuesto, un arma que podríamos usar todas,

apelando a una discrepancia cuya relevancia ética y enorme importancia justificaría suspender la discusión y el debate. Nuestra capacidad y disposición de pensar en común se mide cuando nos guardamos ese recurso, que no es otra cosa que recurrir a los atajos, a la metafísica.

EL FEMINISMO NO SON LENTEJAS

«Vivir quiere decir tomar partido».
ANTONIO GRAMSCI

El hecho de que el feminismo no se parezca a una doctrina, sino más bien a un gran debate sobre un gran problema, en lugar de ser una debilidad, es una gran virtud que debe ser potenciada. En verdad, en el contexto de una creciente hegemonía del feminismo vamos a encontrarnos con encrucijadas que nos ponen frente a este hecho como si fuese un problema. Como decíamos en el punto anterior, la llegada de las «profanas» al feminismo o la multiplicación de las posturas que se reivindican bajo el rótulo del feminismo, puede despertar la tentación de poner cosas más allá del terreno de lo discutible, algo que entra en conflicto con el carácter político del feminismo.

También por la creciente centralidad del feminismo, por el cada vez mayor interés que concentra, se da la aparición de otros recién llegados: los hombres.

Por supuesto, muchos hombres han estado siempre comprometidos con el feminismo, pero claramente el auge de su importancia ha hecho que muchos más se interesen por él, como también ha hecho que el feminismo sea mucho más que antes un escenario en el cual tener debates políticamente centrales que interesan a todas y a todos. La marginalidad en la que se ha recluido al feminismo y su pretendido valor secundario o menor han estado durante mucho tiempo sostenidos sobre su aparente carácter sectorial. Ser tratado como un asunto sobre mujeres que solamente competía a las mujeres ha sido justamente lo que ha permitido mantener, a

la vez, la marginalidad del feminismo y una posición enormemente cómoda para los hombres que se olvidaban de él y lo relegaban a un segundo plano. Bajo el amparo de la corrección política y la asunción de que es un asunto de las mujeres en el que los hombres no deben inmiscuirse por respeto, el feminismo ha sido excluido de los grandes asuntos y olvidado en los grandes debates políticos. Pero en la medida en la que el feminismo salga de la marginalidad se disipará esa apariencia de parcialidad y sectorialidad y se revelará como un gran asunto político de interés general. El que sea un asunto político es inseparable de ser un tema a discusión y expuesto al debate colectivo. Si el feminismo sale de la marginalidad, todo el mundo opinará sobre él. En este contexto, surge la pregunta: pero ¿todo el mundo puede opinar sobre él?

Afloran aquí algunas tentaciones y ya hemos dedicado algunas páginas del capítulo cuatro a debatir con algunos feminismos que, frente a otros, han tratado de rescatar una nueva versión del sujeto epistemológicamente privilegiado.

Teóricas feministas como Sandra Harding o Nancy Hartsock importaron de cierta ortodoxia marxista la teoría de que el punto de vista de los oprimidos era superior al de los opresores. Este enfoque tiene, como recordó Donna Haraway, el gran problema de que esencializa la posición de las mujeres frente a la posición de los hombres. Es decir, pretender que la condición de víctimas de las mujeres, el hecho de ser quienes sufrimos el patriarcado, sea garantía de autoridad epistemológica se topa, de entrada, con el problema de que las mujeres podemos no estar de acuerdo entre nosotras o incluso opinar cosas contrarias.

Pero se topa también con el hecho de que, también dentro del feminismo, hay multitud de posturas y diferentes visiones. Si pensásemos que los hombres deben asumir que, en principio, en materia de feminismo la razón la tienen las mujeres y quisieran concedérsela el problema sería ¿a qué mujeres? ¿a qué feministas?

De nuevo, el carácter plural, polémico y diverso del feminismo es algo que se lleva mal con los atajos morales y la tentación de reducir el problema. Todo aquel o aquella que se inserte en el feminismo se introduce necesariamente, no en una doctrina, no en un cuerpo de principios, no en

una escuela, sino en un debate abierto entre distintas posturas en el que entrar es necesariamente tomar partido por unas ideas y, por tanto, no por otras. Y ese es el escenario problemático para los hombres. En la medida en que el feminismo adquiere relevancia, algunos hombres se van a ver en una posición incómoda. ¿Cómo ser feministas manteniéndose, al mismo tiempo, en una posición subalterna? Es fundamental que los hombres comprendan que gran parte del problema tiene que ver con su usurpación del espacio público, y asuman que nuestra entrada en el mismo exige por su parte una pérdida de posiciones o privilegios. De ahí que muchos hombres ya concienciados se impliquen, pero, al mismo tiempo, no quieran involucrarse en la discusión para respetar el papel protagonista de las mujeres.

Esta actitud es necesaria como punto de partida, pero es importante evitar algunos riesgos. A menudo la versión más implicada, militante y bienintencionada de la asunción de que el feminismo nos compete a las mujeres lo ha sacralizado de un modo condescendiente sin contribuir a asentar su estatuto político. Algunos hombres de izquierdas, acostumbrados a tratar esta cuestión como un asunto que no les incumbía, pasan ahora a tratar el feminismo como una suerte de doctrina que deben asumir por su cuenta, gestionar en privado e interiorizar solos. Esto, en el fondo, desprovee al feminismo de su naturaleza y su potencia política. El feminismo no son lentejas, que «o las tomas o las dejas», no es algo que se asuma porque existe, no es una verdad revelada. No es una religión. No se interioriza privadamente, se discute públicamente.

Es evidente que existen multitud de acciones en las que los hombres deben ceder el espacio que hasta ahora han monopolizado: deben dejar de desplazar a las mujeres en los escenarios, en los actos políticos, en los medios de comunicación, en los carteles o en los cargos de poder. Y sería realmente paradójico que los hombres feministas acabaran hablando más que las mujeres sobre feminismo, como siempre han hablado más sobre cualquier asunto político. Por eso, los hombres feministas deberían entender que por una cuestión no moral —una especie de restitución histórica—, sino también estratégica, el protagonismo ha de ser fundamentalmente para las mujeres y, como nosotras, tienen como tarea ayudar a revertir la invisibilización de sus compañeras.

Pero desaparecer del espacio público (que siempre han monopolizado los hombres) no implica dejar de aparecer en un debate político (en el que los hombres han estado siempre desaparecidos). El dilema en el que muchos hombres feministas pueden verse cada vez más será el de ser feministas sin tomar partido, y esta es una encrucijada imposible. En las discusiones dentro del feminismo no hay neutralidad posible y el apoyo de los hombres a un feminismo que hable en singular, con una sola voz y sin debates en su interior, solo será la coartada cómoda para apoyar a los feminismos más mayoritarios o hegemónicos.

Si el feminismo está plagado de debates, diferencias y diálogos internos, apelar a su unidad y su univocidad no es una posición neutral, sino toda una toma de partido que puede invisibilizar a feminismos críticos que plantean debates.

¿Cómo podrían los hombres asumir un papel no central y, a la vez, asumir el carácter polémico del feminismo? La cuestión es que no ser protagonistas en la esfera pública no es lo mismo que no implicarse y tomar partido y, de hecho, el gran aprendizaje de los hombres debería ser el de asumir las consecuencias de su posicionamiento, entre las que está la posible crítica pública del mismo, sin obtener honores e importancia. Las mujeres feministas y las personas LGTBI sabemos participar escuchando e implicarnos en luchas hermanas en las que el protagonismo no es nuestro. El verdadero reto de los hombres heterosexuales es saber si serán capaces de participar en el feminismo y en sus debates, implicarse en ellos y asumir que eso implica renunciar a veces a la neutralidad, tomar partido y exponerse a la crítica, y hacerlo, al mismo tiempo, sin esperar grandes réditos por ello.

La aparición de los hombres en el feminismo debe servir para desmasculinizar el espacio público, pero no puede, bajo ese noble objetivo, esencializar un supuesto «punto de vista de las mujeres». No puede concebir el feminismo como una doctrina que habría que interiorizar. El ensanchamiento del espacio feminista y la llegada de más mujeres y hombres debe suponer la ampliación de una de sus mayores potencias: su carácter político y polémico y la pluralidad de sus debates. Escuchar al feminismo es escuchar esa pluralidad e implicarse en él es asumirla para

tomar partido. El reto de los hombres es tomar ese partido sabiendo que no serán protagonistas, esto es, que van a tener que discutir con mujeres de igual a igual, teniendo mucho que escuchar porque muy probablemente no serán los que más saben, y asumiendo que su implicación feminista les expondrá a la crítica pública y a la posibilidad de ser debatidos y rebatidos, también, y sobre todo por mujeres.

ESENCIALIZAR A LAS MUJERES: NEUTRALIZAR LOS ÉXITOS DEL FEMINISMO

La resistencia a pensar el feminismo en clave política va de la mano de la resistencia a entender a las mujeres feministas como dirigentes audaces, inteligentes y con mirada estratégica. Cuando una mujer feminista triunfa en política se tiende a explicar en términos morales y no en clave política.

Pensemos, por ejemplo en Ada Colau o Manuela Carmena, dos mujeres que han representado las versiones más ganadoras del cambio político y que lo han hecho con una manera diferente de hacer las cosas. Mucho se ha debatido sobre la feminización de la política y lo que esta significaría, mucho se ha reparado en el hecho de que a la política hayan llegado otras formas, otros liderazgos y otras actitudes a las tradicionales. Muchos dirigentes varones, sobre todo los que esperaban representar a la nueva política, han tenido que contemplar cómo han sido justamente las mujeres, algunas mujeres, las que más y mejor han ganado, las que han llegado a los Gobiernos y las que han accedido al poder institucional.

Esto, desde luego, ha sorprendido a más de uno; pero, sin embargo, cuando se analiza el fenómeno de la feminización de la política, sigue operando de fondo una negación patriarcal de los méritos de las mujeres. ¿Por qué cuando un hombre gana en el terreno político eso demuestra su inteligencia estratégica y su audacia y cuando lo hace una mujer eso demuestra que es buena persona o que ha sido educada en los cuidados? Está muy bien valorar moralmente a las personas, y es evidente que parte

del éxito de las figuras femeninas de la nueva política tiene que ver con que transmiten compromiso moral y solidez de principios. El problema es que seguimos tendiendo a pensar que si Ada Colau es una dirigente que transmite los valores de la cooperación frente a la competición o del diálogo frente al reto y el ataque es porque el mundo la ha hecho así o porque lleva incorporada la cultura femenina que se le ha transmitido. Eso, aunque parezca una manera hermosa de entender a las mujeres, las desprovee de aquello que realmente aspiran a tener los hombres: una mirada política y una estrategia eficaz. Eso deja tranquilos a los hombres ante el éxito del feminismo porque les permite pensar que ellos no podrían jugar en ese terreno, que las mujeres lo hacen así porque son mujeres y que esto no revela ningún fracaso del que ellos podrían ser responsables.

Sin embargo, lo que las mujeres tenemos en parte que reclamar es que se entienda que una política menos agresiva, menos retadora y menos testosterónica no es una política femenina a la que accedemos quienes tenemos una naturaleza determinada o quienes hemos aprendido la cultura de las mujeres, sino, simplemente una política mejor. Lo que el esencialismo, siempre al servicio del patriarcado, impide pensar es que la política feminista puede ser una política más estratégica, más inteligente y de mirada más larga, una política a partir de la cual podríamos cuestionar a los hombres y medir sus fracasos.

LAS PALABRAS SON HERRAMIENTAS

Nietzsche fue un filósofo especialmente lúcido a la hora de señalar los peligros del esencialismo. Además de filósofo era filólogo y dedicó brillantes aforismos a criticar determinadas maneras de hacer metafísica con el lenguaje y presuponer que los significados de las palabras están en su origen. Por mucho que caigamos en la tentación de acudir a un diccionario etimológico para encontrar el «verdadero sentido» de una palabra, lo cierto es que, como decía Foucault, «detrás de las cosas no está su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que no tienen esencia». Para las mujeres, y

para todos los que ocupamos el *abajo*, el esencialismo siempre constituye una trampa para devolvernos al «lugar natural» del que no deberíamos salir. Por eso, uno de los frentes teóricos más críticos con las metafísicas de las esencias ha sido la teoría crítica feminista. En tiempos en los que debatimos sobre las palabras con las que hacer política convendría que nosotras mismas no dejáramos de estar atentas a las múltiples formas por las que podemos acabar defendiendo el retorno de las esencias.

Es importante que las feministas tengamos muy presente que las palabras no tienen un significado grabado en piedra o, lo que es lo mismo, que los significados se construyen y se reconstruyen —aunque no a voluntad—, y que el lenguaje es un campo permanentemente en disputa. ¿Por qué a veces estamos tan apegadas a nuestros conceptos, a nuestras palabras, a nuestros tecnicismos más allá de los contextos? ¿Por qué a veces medimos nuestra radicalidad y nuestro pedigrí feminista en el número de veces que usamos palabras que nadie más allá de nosotras comprende? Las palabras son herramientas y debemos elegirlas en función de su utilidad política; una interpretación es «real» en la medida en que produce efectos en la realidad. Podemos decir que una palabra tiene un significado principal si con ello nos referimos a lo que esa palabra significa para la mayoría de los hablantes en un contexto determinado y en un momento concreto. Ninguna otra instancia, ni nuestra tradición feminista ni la Real Academia de la Lengua, tiene más autoridad para fijar el sentido de una palabra que lo que la mayoría de la gente entiende cuando oye dicha palabra. La tarea de los académicos es trasladar esos consensos sociales, mientras duren, al diccionario. La de quienes hacemos política tiene que (poder) ser transformarlos.

Usar la capacidad performativa del lenguaje es *hacer política* y por eso los debates políticos nunca se dirimen con argumentos terminológicos ni acudiendo al diccionario.

Tener una concepción no esencialista del lenguaje implica que el significado de las palabras está siempre vinculado al contexto en el que se usan y ello lleva, inevitablemente, a la asunción de que a veces, para decir *lo mismo*, hay que hablar *diferente*. Es decir, implica tener una actitud profundamente laica sobre el lenguaje, una renuncia a fetichizar las

palabras. Desde mi experiencia como profesora de Filosofía en Bachillerato, sé que para explicar cosas complejas, no hay ninguna palabra imprescindible. En su momento aprendí que saber explicar a un autor no consiste en repetir sus palabras, sino en entender qué tienen los alumnos en su cabeza y cuáles son sus imaginarios para poder hablar en su idioma. Asimilé que decir algo para adolescentes puede implicar la necesidad de renunciar a palabras eruditas que consideraríamos imprescindibles en otros contextos. En realidad, de lo que hablamos es de una norma básica de la comunicación: adaptarte al contexto es la mejor manera de ser fiel a lo que quieres decir (y hacer). La fidelidad se la debemos a los principios y a los significados, no a los símbolos ni a las palabras, sobre todo si estos símbolos y palabras se convierten en impedimentos para dar a entender nuestros significados o para transformar la realidad de acuerdo a nuestros principios.

Las feministas no debemos hacer una elección *a priori* de cuáles son nuestras palabras, no tenemos que escoger unos términos en vez de otros, como si nos enfrentáramos a una elección que se hace de una vez por todas. En modo alguno tenemos que hacer ni la más mínima renuncia. Primero, porque una misma idea siempre se puede expresar de varias maneras. Segundo, porque podemos quedarnos con todas las palabras y porque, de hecho, debemos hacerlo, para poder usarlas todas; a veces unas, a veces otras. Las palabras son herramientas y ninguna herramienta vale para todo. Cuándo usar unos significantes y en qué contextos usar otros forma parte de la táctica política y, cuanto más fino sea nuestro análisis de la realidad —no es lo mismo explicar algo a chicas jóvenes que a mujeres mayores, a mujeres feministas que a mujeres que nunca se han reconocido así, a mujeres españolas que a mujeres musulmanas, a hombres que a mujeres—, cuanto más atendamos a los contextos y menos olvidemos que el discurso siempre debe ser *situado*, más fieles seremos a la tarea de decir lo mismo. Las feministas debemos hablar el lenguaje que conecte con nuestras oyentes, que interpele a quienes queremos convencer, el lenguaje que entienda la mayoría. Somos nosotras las que tenemos que adaptarnos a la mayoría, no la mayoría la que tiene que adaptarse a nosotras.

Ser feministas tiene que ver con ser embajadoras de un saber, una mirada y una perspectiva sobre el mundo que, para ser compartida por mucha gente, debemos transmitir a personas diferentes con lenguajes distintos y palabras diversas. Los matices y las diferencias entre los significantes, la idoneidad de unos y otros, dependerá siempre del contexto concreto y será atendiendo a ese contexto como podremos juzgar qué palabra es la mejor herramienta para cambiar la realidad que tenemos delante. Renunciemos a las elecciones binarias y a las dicotomías terminológicas, seamos ateas con las palabras, ricas en nuestros lenguajes y finas en nuestras tácticas.

CAPÍTULO 10
FEMINISMO POPULAR

> «Libre la que ríe, la que gime, la que grita, la que baila, la que goza, la que explota, la que brilla porque no le importa, y no corta las alas a otras».
>
> MISS BOLIVIA CON REBECA LANE Y ALI GUA GUA

El feminismo está de moda. Quizás una de las primeras señales de ello fue cuando Beyoncé salió en uno de sus conciertos con un letrero luminoso que decía «Feminist» pero hay muchos más síntomas de ello. De un tiempo a esta parte, muchas mujeres famosas, desde Emma Watson hasta Taylor Swift, pasando por Paula Vázquez, se reivindican como orgullosamente feministas. El feminismo ha ingresado en el mundo de la moda; ya hace tiempo que Zara o HyM fabrican camisetas con nuestros lemas y en el certamen de Miss Perú 2017 veíamos cómo las candidatas, en vez de hablar de sus medidas, daban cifras de los feminicidios, la brecha salarial o la violencia machista en sus regiones. El feminismo está de moda, tanto como para ser incorporado en un certamen de belleza, en las revistas de moda o en los grandes conciertos de la industria de la música. Pero ¿qué pensamos de ello las feministas?

Hay quienes ponen el foco en los riesgos que esto comporta y quienes, a pesar de los riesgos, creemos que también hay que celebrarlo como una conquista y como una oportunidad. Si el feminismo está de moda no es porque el capitalismo haya tenido una genial idea en un departamento de *marketing*. El feminismo no es una invención del mercado y, si ahora vende, es porque las mujeres y el movimiento feminista llevan siglos defendiendo derechos, porque tenemos a nuestras espaldas muchos éxitos y

muchas conquistas y porque se ha conseguido construir *hegemonía feminista*, es decir, porque en muchos sentidos se ha ganado terreno. El feminismo vende, como también, años después de las luchas antirracistas que cambiaron la mentalidad de mucha gente, United Colors of Benetton hace anuncios con la diversidad racial como bandera. También vende, tanto mercantil como políticamente hablando, la diversidad sexual y por eso, después de una larga batalla cultural por parte de un movimiento LGTBI, vemos el día del orgullo carrozas de grandes empresas y a partidos que en su día se opusieron al matrimonio igualitario y que hoy, derrotados, se han visto obligados a sumarse al carro.

No estamos ante nada que no fuera perfectamente esperable: cuando algo gana, todo el mundo quiere abanderarlo. El resultado inevitable de convencer a la gente de que ser feministas es bueno, es que todos quieran ser feministas. Este es, simplemente, el correlato inevitable de convencer, de empezar a ganar y el síntoma de haber construido hegemonía. ¿Cómo podría ser esta una mala noticia para el feminismo?

DILEMAS DE LA HEGEMONÍA

Si conquistar el sentido común y adquirir centralidad plantea problemas es porque la posibilidad de ganar siempre implica más riesgos que los que implica permanecer en un lugar marginal. Conquistar hegemonía feminista es conseguir convencer a los que antes eran contrarios a nuestra causa y esto, necesariamente, implica que veremos aparecer como defensores del feminismo a quienes antes de ayer lo denostaban o lo combatían. Es decir, hay circunstancias en las que aparecen los recién llegados y los oportunistas pero, de nuevo, eso es un síntoma que se da siempre que una causa va pasando de ser marginal a mayoritaria y acaba aglutinando a quienes antes quedaban fuera.

Es sorprendente que la huelga del 8M de 2018 haya conquistado legitimidad hasta tal punto que la Iglesia Católica o la reina Letizia hayan tenido que apoyarla. Ante este tipo de cosas, caben dos opciones. Una de

ellas es recordar las contradicciones de quienes quieren sumarse a una movilización mientras trabajan contra sus demandas. Podríamos decir que la Iglesia no tiene derecho a sumarse o que la reina representa a un régimen antidemocrático y patriarcal.

¿Qué hacemos si el Partido Popular se viera obligado a hacerse pasar por un partido feminista, si Ciudadanos se viera obligado a dejar de enfrentarse al feminismo y pasara a defenderlo? Podríamos tratar de expulsarles, denunciar su falta de coherencia y negarles el acceso a nuestra causa. Pero ¿es eso mejor para los fines del feminismo? ¿Acaso no es esta la mayor prueba de nuestro éxito y de la derrota de los opositores? En clave política, la pregunta es siempre cómo aprovechar el momento presente para dar el siguiente paso.

Así como se nos plantean estos dilemas se nos han planteado otros.

El avance del feminismo y su utilización por parte del mercado o la moda nos ha llevado a preguntarnos si una camiseta de Zara con el lema «feminista» es una buena o una mala noticia, si tiene interés político o si es una traición a nuestra lucha. ¿Son las contradicciones éticas entre una camiseta feminista y la explotación laboral de quienes la hacen una prueba de su invalidez política?

¿Pueden medios malos contribuir a fines buenos?

Ante los dilemas de la hegemonía es importante recordar que pensar políticamente las cosas pasa más por pensar en sus efectos que en sus causas.

Podemos impugnar el origen enemigo de las camisetas de HyM y el hecho de que su fin sea mercantil y no coincida con el nuestro. En eso vamos a estar todas de acuerdo. Pero creo que, tan importante como pensar en los orígenes, es pensar en los efectos y en los márgenes de oportunidad que se abren para nosotras las feministas. Que HyM se apropie (por motivos espurios) de nuestros lemas o que las cantantes y las famosas se digan feministas, ¿nos lo pone más fácil o más difícil para que nosotras hagamos política? ¿Encontraremos más o menos gente interesada en saber qué es eso del feminismo? Si las chicas jóvenes desean ser feministas —por ejemplo, porque Beyoncé lo es—, ¿no es acaso más fácil que se interesen por lo que nosotras queremos contar? ¿Encontraremos más o menos oídos cerrados,

más o menos gente dispuesta a abrir un libro feminista, más o menos mujeres mayores abiertas a ir a unas charlas sobre desigualdad sexual, más o menos hombres dispuestos a replantear sus roles? Si el feminismo está de moda ¿tendremos mayor o menor ocasión para llevar a cabo políticas feministas arriesgadas y valientes?

CINCUENTA SOMBRAS DE GREY

Cincuenta sombras de Grey (E. L. James, 2011) ha sido todo un fenómeno editorial y cinematográfico que encierra claves interesantes para pensar algunas de las cuestiones que venimos planteando. Al margen del propio fenómeno comercial que la novela, y aún más la película, han traído consigo, no han sido muchas las críticas que han visto algo bueno en esta historia. La gran mayoría de los artículos, comentarios en redes, intervenciones en debates y hasta campañas en contra han sido críticas demoledoras o enmiendas a la totalidad. También desde el análisis feminista, que ha estado muy presente en la polémica, la mayoría de las críticas han sido rotundas.

Es cierto que la novela es pésima, y que con ella se ha hecho una película horrenda. Es también evidente que no se trata de un relato en absoluto feminista, y conviene tomarse muy en serio la idealización de según qué amores, en un país en el que la violencia machista acaba con la vida de setenta mujeres cada año.

Pero hablamos de una historia no muy distinta a otra cualquiera. Al fin y al cabo, historias de amor romántico con toques de control y celos se estrenan todas las semanas en los cines sin que ninguna de ellas desencadene semejante reacción de opiniones y críticas. No se trata de que no sea necesario señalar la idealización del control masculino como prueba de amor, pero no deja de llamar la atención lo mucho que a este relato —cuya especificidad fundamental es que ha sido un relato para mujeres— se le ha exigido que sea educativo. Basta pararse a pensar en los grandes clásicos del cine erótico para encontrar mucha humillación, como en *Lunas*

de hiel (Polanski, 1992), y mucho control masculino, como en *Nueve semanas y media* (Lyne, 1986). ¿Acaso no es *El último tango en París* (Bertolucci, 1978) una historia en cierto modo más violenta que *Cincuenta sombras de Grey*? Quizás fuera porque eran películas para un público selecto e intelectual, o quizás porque estaban hechas desde y para la mirada masculina, pero la progresía intelectual no corrió a cuestionar que esos relatos debieran dejar de ser salvajes, violentos y crudamente realistas para dedicarse a ser pedagógicos. El fin del erotismo no es el de educar. Y no olvidemos que la transgresión de las normas morales y el sexo sucio y cruel —muy especialmente el sadomasoquismo— ha sido siempre un aristocrático patrimonio de las élites y las clases altas, desde el Marqués de Sade hasta *Lo frío y lo cruel*.

Una mirada feminista no debería dejar de reparar en que el acceso de las mujeres al sexo y al deseo fue, es y seguirá siendo aún una anomalía que remueve algo profundo y enquistado e interrumpe abruptamente nuestra normalidad. Que *Cincuenta sombras de Grey* haya sido un objeto de consumo no solo masivo, sino al mismo tiempo específicamente femenino, quizás explique el porqué de tanta severidad a la hora de juzgar un relato cuyo fin es llamar al deseo y, en definitiva, el porqué de tanto revuelo y escándalo por un contenido tan tímidamente transgresor. La cuestión fundamental de *Cincuenta sombras de Grey* no es tanto lo que dice sino para quién lo dice. Quizás esta pequeña transgresión es en realidad decisiva. Hay cierto error de tiro allí donde las críticas feministas se centran en examinar los pormenores del relato para encontrar, una vez más, una historia patriarcal —ni mucho más ni mucho menos que cualquier historia de Disney o telenovela de sobremesa—. Muchas de esas críticas han desatendido así lo que tiene de nuevo este fenómeno, además de haberse acoplado a la tónica dominante de sancionar el gusto y las tragaderas morales de las mujeres que han disfrutado con ello. Una mirada feminista no debería dejar de reparar en que el acceso de las mujeres al sexo y al deseo —como consumidoras y demandantes, y no como consumidas y demandadas— fue, es y seguirá siendo aún un cuerpo extraño en nuestro orden social, una anomalía que remueve algo profundo y enquistado e interrumpe abruptamente nuestra normalidad.

La cuestión interesante es la que se plantea cuando nos preguntamos qué capacidad tiene *Cincuenta sombras de Grey* para aportar alguna vía de liberación sexual para las mujeres. Algunas objeciones han afirmado que, si bien es cierto que aparece el sadomasoquismo, el relato en cuestión seguiría siendo un relato enteramente convencional en la medida en que el sexo está integrado dentro de una clásica historia de amor romántico. Las prácticas sadomasoquistas aparecen asociadas a la sexualidad patologizada de un hombre que no sabe querer y que, una vez salvado por el amor de ella, acaba practicando sexo convencional. La chica, dicen algunos, no acepta una relación de sumisión sexual por placer, sino por amor. Sin embargo, quizás debiera importarnos, más que lo que el texto dice, lo que ha sido capaz de producir en la realidad: las mujeres no han consumido la novela por amor, sino porque la encontraban excitante y los efectos que ese consumo de fantasías ha tenido en la realidad no ha sido un incremento de la venta de anillos de boda, sino de la venta de objetos eróticos de ese sexo sadomasoquista que, según el desenlace del guion, habría quedado sancionado como enfermizo y necesario de superar.

En realidad, algunas críticas a *Cincuenta sombras de Grey* van dirigidas al criterio de las mujeres que lo han leído y han sido capaces de disfrutar con él, críticas algunas de las cuales encierran dentro de sí una concepción paternalista por la cual se infantiliza a las lectoras y se acusa en esta búsqueda de erotismo más una sumisión que una liberación. Quizás es más razonable interpretar que las mujeres que han disfrutado con *Cincuenta sombras de Grey* no lo han leído ni por ser una obra maestra de la literatura, ni por ser un perfecto instrumento de alienación patriarcal y capitalista, sino que lo han hecho porque les resultaba excitante. Que un relato como este resulta excitante para la mayoría de las mujeres no es una tesis demasiado arriesgada teniendo en cuenta que las ventas han superado a las de *Harry Potter* (J. K. Rowling).

Si para muchas mujeres estas son fantasías excitantes, deberíamos partir de ello antes que denunciarlo, y empezar a reflexionar sobre nuestros propios deseos, sus límites y su potencial liberador. No se entiende qué relevancia política podría tener confrontar los deseos *mainstream* con los deseos «genuinamente feministas» de algunas de nosotras, más allá de un

ejercicio de mera autoafirmación. Más aun cuando ninguna mujer —tampoco las feministas— decidimos lo que deseamos. ¿Es casual que en un mundo patriarcal fuera ella la sumisa y él el amo? La respuesta es, obviamente, no. ¿Sería más transgresora una historia en la que una mujer mayor, migrante y empleada del hogar sodomiza a su propio jefe y le enseña los placeres del sexo anal? Es posible que en algún sentido. ¿Sería un relato así más excitante para la mayoría de las mujeres? ¿Sería más liberador? Es bastante posible que no. Las fantasías son construcciones sociales y, como tales, resultado de un mundo en el que se dan determinadas relaciones de poder. ¿Significa esto que debemos transformar nuestras fantasías para cambiar el mundo? ¿Es una tarea política feminista modificar los deseos sexuales?

Ninguna emancipación feminista será creíble si no cuenta con las mujeres reales. Quizá el deseo de la mayoría de las mujeres no esté tan avanzado como el de las consumidoras de posporno, pero que una gran cantidad de mujeres liberen su deseo sexual, en vez de reprimirlo, ¿podría ser en algún sentido peor? ¿Acaso es tarea del feminismo sancionar eso? Es más que probable que la gran mayoría de las mujeres que han disfrutado con *Cincuenta sombras de Grey* no lo harían con la película que a la más vanguardista de las feministas nos hubiera gustado ver. Pero quizás seamos nosotras quienes debemos de tomar nota. Si *Cincuenta sombras de Grey*, un mero producto de consumo, ha tenido algún efecto en la liberación sexual de las mujeres —efecto colateral, casual y por ello completamente volátil—, quizás el fenómeno sea la oportunidad para hacernos algunas preguntas necesarias. Porque mientras tantas críticas impugnan un producto que ha conectado con los deseos de millones de mujeres, el acceso al sexo —a la industria, al porno, a la literatura, al cómic erótico— sigue siendo mayoritariamente masculino. Nos equivocaríamos las feministas si creemos que la batalla fundamental es educar el deseo de las mujeres en vez de potenciarlo y emanciparlo de las condenas sociales. En torno a los debates que esta película ha suscitado se ha revelado una cierta inercia elitista por la que a veces el feminismo, centrado en comparar a las mujeres reales con la vanguardia feminista, deja de entenderlas. ¿Para quién hacemos feminismo si no es para esos miles y millones de mujeres que han pasado a escondidas

el libro en la peluquería del barrio? *Cincuenta sombras de Grey* es un fenómeno femenino y popular, y quizás podamos aprender de él que nuestra tarea no es juzgar a las mujeres, para lo que ya está el poder, sino comprenderlas y dirigirnos a ellas.

Otro aprendizaje podría ser que una mirada más política y menos moralista del fenómeno tendría que atender menos a los contenidos de un relato y más a los efectos que es capaz de producir en el mundo. Uno de ellos, en los que es llamativo que no hayamos reparado más, es que la llegada de *Cincuenta sombras de Grey* ha reactivado la venta de libros de literatura erótica. Tras Grey han resurgido, años después de su desaparición del mundo editorial, colecciones como La sonrisa vertical de la Editorial Tusquets. Quizás ahora más mujeres puedan leer excelentes obras de literatura erótica, mucho más raras, más pervertidas y salvajes que la historia que les ha abierto la puerta. Si eso es así, nos apresuramos si decimos que la llegada de *Cincuenta sombras de Grey* solo puede ser leída como una mala noticia para nosotras las feministas. Quizás simplemente ha ocurrido que muchas mujeres han alimentado sus fantasías, han confesado deseos escondidos, los han compartido entre sí, se han sentido reconocidas y representadas, y han mejorado su vida sexual. A Rouco Varela esto no le gusta y quizás por eso a nosotras debería parecernos bien.

NO HAY UNA REGLA

El avance del feminismo nos lleva a tener que plantearnos algunas preguntas fundamentales que abordamos en capítulos anteriores. ¿Pueden intereses capitalistas aportar avances feministas? ¿Que el capitalismo gane algo con una camiseta es la prueba irrefutable de que las mujeres perdemos con ella? Como apuntábamos en aquellas páginas, el problema es pretender tener una respuesta preestablecida y una regla fija. Quizás estas preguntas y estos dilemas no se puedan contestar nunca de antemano. Igual de improductivo y conservador es celebrar todo fenómeno feminista al que el mercado dé voz como improductivo es sancionarlo y condenarlo siempre.

Que Zara haga camisetas con el lema «feminismo» no es un acto feminista en sí mismo, pero puede ser una oportunidad para hacer feminismo. Ni se trata de celebrar de entrada todo uso del feminismo por el capitalismo ni se trata de condenarlo de antemano. Esto es, necesariamente, algo que depende de lo que en concreto se gana y lo que en concreto se pierde. No existe una regla.

Por supuesto, conviene tener muy en cuenta que la existencia de intentos de apropiación del feminismo, efectos por otro lado inevitables y predecibles si queremos avanzar en el convencimiento de la sociedad, no son en sí mismos acciones políticas, ni vienen a sustituir la política feminista. Son movimientos naturales del mercado y de otros agentes, cuyos potenciales efectos positivos en la realidad, si es que los tienen, son siempre perecederos, volátiles y pueden volverse en contra si no se trabaja sobre ellos y se va más allá de ellos. Dichos efectos implican riesgos, pero es que ganar siempre implica riesgos. La tarea feminista es saber consolidar los avances precarios, hacer irreversibles las conquistas o explotar las brechas para avanzar tres pasos de golpe cuando se abre una ventana de oportunidad. Nuestra tarea es saber encontrar las rendijas de oportunidad para hacer política, es decir, para arrebatarle al patriarcado conquistas sólidas y duraderas más allá de las idas y venidas del mercado y sus perecederas modas.

Es cierto que utilizar esas oportunidades puede ser arriesgado, que puede salirnos mal y que exige un juicio político siempre ajustado al momento que, a veces, podría fallarnos. Pero la otra alternativa, la que no ofrece tantos riesgos, es mucho peor. Podemos apostar por que el feminismo nunca llegue a ser tan exitoso como para querer ser utilizado por el mercado o por nuestros adversarios políticos, pero ¿se puede derrotar al patriarcado sin pasar por esa pantalla?

Deberíamos preguntarnos si eso implica quedarnos siempre en un estado en el que nunca convenzamos tanto como para que el feminismo sea una etiqueta que todos quieran lucir. Si queremos convencer a la mayoría, tendremos que exponernos a esas dificultades y asumir esos riesgos, tendremos que salir del cómodo estado en el que el feminismo siempre es radical y puro porque nadie más aparte de nosotras lo defiende. Si queremos

construir hegemonía feminista, tendremos que prepararnos para que más gente aparte de nosotras utilice el feminismo, lo use, lo toque y lo retuerza, para que, en definitiva, el feminismo nos desborde y vaya más allá de nosotras mismas.

FEMINISMO POPULAR

Este tipo de problemáticas que nos obliga a pensar la hegemonía del feminismo conducen a preguntas muy interesantes. ¿Es la utilización del feminismo por parte de Beyoncé o Zara, u otros actores del mercado, algo que aproxime el feminismo a relaciones de poder capitalistas y desigualdades económicas con las que este tipo de feminismo sería permisivo y tolerante? ¿Es el feminismo al que llegan las fans de Beyoncé un feminismo descafeinado y cómplice de las élites?

Esta crítica es una tentadora manera de simplificar el problema y nos quedaríamos mucho más tranquilos y tranquilas pensando que un feminismo que se suba a un escenario patrocinado por los grandes gigantes de la industria de la música, la moda o el espectáculo no puede ser un feminismo revolucionario o radical. Sin embargo, la irrupción del feminismo en la cultura pop, en la industria musical, en la televisión, en el cine *mainstream* o en el mundo de los famosos, implica la llegada del feminismo a espacios de la cultura de masas a la que acceden las clases populares. Muchas de las chicas adolescentes de los barrios pobres no son clientas de las bibliotecas de mujeres, no militan en asambleas de centros sociales ni leen a Butler, pero ven la tele, leen revistas de moda y escuchan a Beyoncé. ¿Estamos dispuestas a dejar que el feminismo llegue a ellas a través de estos formatos y a incluir en nuestro campo de visión política lo que implican?

Las feministas, para no caer en errores de la izquierda, tenemos que ser capaces de comprender que nuestras prácticas feministas pueden ser excluyentes para muchas mujeres y eso debería llevar a preguntarnos: ¿estamos dispuestas a trabajar por otras vías de entrada o maneras de llegar

al feminismo que no fueran las nuestras y que no implicasen seguir nuestros propios recorridos? Ningún feminismo es radical si es erudito y minoritario, ni si llega solo a quienes han militado años o han leído muchos libros. El feminismo con voluntad transformadora tiene que ser enormemente generoso, no puede exigir a las mujeres que sean doctas, que entiendan el lenguaje experto de las feministas. Un feminismo radical es el que está al alcance de todas las madres y abuelas de nuestro país, el que entienden las adolescentes de barrios pobres que no saben quién es Simone de Beauvoir pero siguen a Beyoncé, es el feminismo para las madres de los pueblos rurales de España que se pasaron a escondidas *Cincuenta sombras de Grey* en la peluquería. El feminismo radical no exige haber leído a Virginia Woolf, sino llamar la atención de todas las mujeres que leen *Telva* y ven telenovelas. Tiene, por tanto, que concebir esos lenguajes y esos ámbitos de la cultura popular como espacios de mayorías en lo que hacer feminismo y en los que encontrar brechas de oportunidad política. El feminismo popular es para todas las mujeres y tiene que pretender llegar a los espacios de mayorías, hablar el lenguaje de las mayorías, y ser una herramienta útil y al alcance de las mayorías.

CAPÍTULO 11
Y TODO ESTO, ¿PARA QUÉ?

«La libertad es lo que haces con lo que han hecho de ti».
JEAN-PAUL SARTRE

Quizás el mayor riesgo que se puede correr en política es llegar a confundir los medios con los fines, y viceversa. De hecho, a menudo caemos en alguno de esos vicios. Lo hacemos cuando olvidamos que lo que compone ese largo camino enrevesado y sin atajos que no nos podemos ahorrar andar, la política, está siempre al servicio de un fin. Lo hacemos también cuando olvidamos que nuestros objetivos no se cumplen por sí solos sin poner los medios necesarios.

Son las dos caras de la misma moneda. El poder, como no puede ser abolido ni erradicado, tiene que ser tomado y este libro se ha dedicado a explorar cómo podemos tomarlo las mujeres y, especialmente, las feministas. Pero el poder tiene que ser tomado, además, con alguna finalidad que no sea la mera toma del poder. Porque si algo define el deterioro de la política, por ejemplo, de la política profesional, es que quienes la integran quedan atrapados en la disputa del poder como un fin en sí mismo. De ahí que demasiado a menudo la política que se libra dentro de las instituciones y en el interior de los partidos acabe consistiendo en un juego infinito cuya única máxima es la de acumular poder para poder acumular más poder.

Lo cierto es que nosotras, quienes obedecemos más que mandamos en esta sociedad, no podemos renunciar a esa disputa por el poder: tener poder es la condición para cambiar el mundo. Por eso militamos, nos juntamos en

espacios colectivos, construimos herramientas políticas, trazamos estrategias y pensamos tácticas. Sin embargo, y sin darnos cuenta, a veces nos dejamos atrapar por las prácticas militantes, por ritos y costumbres que interiorizamos y pasan a formar parte de nuestra identidad. Es decir, sucede que en ocasiones los medios terminan por ocultar o difuminar en cierta medida los fines para los que hacemos política. Para no petrificar las estrategias de manera estéril y no convertir la política en una autoafirmación constante de nuestra identidad, tenemos que acordarnos de preguntarnos constantemente para qué hacemos lo que hacemos.

Porque además, la única manera de evaluar la eficacia de los medios que empleamos es medirlos a la luz de los fines que queremos lograr y cuánto nos acercamos a ellos. Parece obvio, pero la experiencia nos dice que no lo es tanto.

Necesitamos ser laicas en los medios porque debemos ser férreas en los fines.

A menudo, la teoría política contemporánea, en un empeño por renunciar a toda posible normatividad, ha renunciado a hablar de los fines y se ha quedado sin criterios o brújulas. Así, tenemos grandes teorías políticas dedicadas a pensar cómo tomar el poder o cómo construir hegemonía que son incapaces de pronunciarse sobre la cuestión más importante de todas: al servicio de qué proyectos y de qué fines ponemos nuestras batallas. La renuncia a los principios o a los fines, siempre en nombre de una supuesta renuncia a la metafísica y el dogmatismo, nos deja a ciegas. Pero, además, suele tener como efecto paradójico la reintroducción, por la puerta de atrás y en el último momento, de una normatividad acrítica y dogmática. En los debates sobre populismo se da este proceso cuando, una vez hecha la renuncia explícita a cualquier intento de dotarnos de criterios teóricos sólidos para distinguir proyectos populistas reaccionarios de populismos comprometidos con el progreso y la libertad, sus teóricos recurren a la etiqueta de «populismo de izquierda» para salir del paso.

Ser «de izquierdas» o ser «de derechas» es, por supuesto, una normatividad, pero una que es especialmente inválida desde el punto de vista teórico y profundamente identitaria en el plano político. Lo que tenemos que hacer justamente cuando hacemos teoría y nos tomamos el

tiempo para pensar es, en todo caso, recordar cuáles son los principios de un proyecto al que se pueda llamar «izquierda» y por qué, en caso de serlo, seríamos «de izquierdas». Más allá de las aventuras y desventuras del significante de la izquierda, cuya operatividad política está ya más que en duda y cuya su invalidez teórica es evidente, la pregunta es cuál sería la brújula para identificar un proyecto político emancipador. La tradición política que mejor recoge todo el potencial de las luchas por la emancipación es la del republicanismo democrático moderno, cuya mejor expresión fue el ala democrática y jacobina que en la Revolución francesa ligó la ciudadanía a la consigna de «Libertad, Igualdad y Fraternidad».

Con la mirada puesta en ese fin, el feminismo tiene que poder hacer uso de todas las herramientas y los medios de los que dispone la política, tiene que poder ser estratégico, tiene que poder atreverse a hacer movimientos tácticos, tiene que poder pensar sus prácticas o incluso sus sujetos políticos en clave instrumental; pero esto no nos puede llevar al otro extremo, ese en el que dejamos de preguntarnos cuáles son nuestros objetivos: ¿para qué hacemos feminismo? No somos feministas por ser feministas ni para seguir siendo feministas, somos feministas para otra cosa. El feminismo solo es un medio para un objetivo mucho más ambicioso de lo que a menudo pensamos, porque no se trata solo de conseguir la igualdad entre hombres y mujeres, se trata, sobre todo, de ser ciudadanos y ciudadanas libres.

PARTISANAS DEL TODO

> «Déjame darte un consejo, bastardo. Nunca olvides lo que eres, el resto del mundo no lo hará».
> TYRION LANNISTER A JON SNOW, en *Juego de tronos*

Cuando en el mundo hay desigualdades y exclusiones, ignorarlas es la manera más segura de perpetuarlas. Quienes oponen el feminismo a la igualdad o quienes afirman no querer hablar de hombres o mujeres, sino de personas, han decidido vivir en un mundo que no existe. En el mundo real no podemos permitirnos olvidar que somos sistemáticamente tratados como

hombres o como mujeres, y la existencia persistente e insidiosa del machismo hace necesaria la existencia del feminismo. Ignorar la desigualdad solamente contribuye a perpetuarla y ser neutral ante una injusticia es elegir el bando de los que van ganando. Las mujeres tenemos que enfrentarnos a un mundo en el que ser mujer implica una serie de consecuencias perjudiciales. Por ser mujeres y poder quedarnos embarazadas somos despedidas, no somos contratadas o no promocionamos laboralmente. Por ser mujeres cuidamos de los demás en la invisibilidad, sin tener las garantías de que el Estado nos cuidará a nosotras cuando lo necesitemos. Por ser mujeres trabajamos sin obtener remuneración y sacrificamos nuestra independencia económica y nuestros derechos sociales, llegando a la vejez sin pensión y expuestas a la pobreza. Por ser mujeres somos objeto de una violencia especialmente cruel y mortífera, una violencia que nos priva de nuestra libertad y de nuestra seguridad, tanto en las calles como en casa.

Ser mujer es relevante y puede atar nuestros destinos. Ser mujer o ser hombre no es un dato que pueda ser ignorado más que por una política que no tenga ninguna intención de revertir los efectos negativos e injustos de esa diferencia.

Así que ser feministas es tomar partido, implicarnos en una sociedad de la que somos parte, entender que tenemos que juntarnos como afectadas por esa parcelación social y actuar desde ella. Ser feminista es ser partisana y afirmar la identidad de las mujeres, afirmar nuestros vínculos, similitudes y semejanzas, es afirmar un «nosotras».

Sin embargo, aunque ser feministas implica entender que tenemos que visibilizarnos como parte de la sociedad, esa visibilización no debería estar al servicio de afirmar y sostener nuestra particularidad. Nuestra lucha está destinada a ir más allá de nosotras mismas, incluso más allá de las mujeres, está encaminada a construir un proyecto colectivo y expulsar de este las discriminaciones y desigualdades. Las feministas somos partisanas del todo y nuestra meta, al final, es formar parte de la comunidad política, no como colectivo, sino como individuos, es decir, como ciudadanas. El feminismo, por tanto, aspira en último lugar a disolver esa identidad entre las mujeres, a construir una sociedad en la que las mujeres, por el hecho de ser mujeres,

no compartamos un destino. El «nosotras» del feminismo ha de ser solamente un pronombre provisional.

IGUALES Y NO IDÉNTICAS

> «Los iguales lo son justo porque se puede distinguirlos entre sí».
>
> CELIA AMORÓS

Celia Amorós ha dedicado muchas de sus páginas a explicar cómo el patriarcado concibe a las mujeres como un ser colectivo. La cultura masculina ha dedicado muchos esfuerzos a dibujar la esencia de «la mujer» a través de libros, películas, revistas de moda o discursos políticos que nos encerraban en una manera de ser, en una naturaleza compartida por todas las mujeres. Cuanto más densa es la identidad femenina, más quedamos cada una de nosotras atrapadas por ella, es decir, menos nos distinguimos unas de otras. El filósofo danés Søren Kierkegaard señalaba que en la naturaleza no existe el principio de individuación, esto es, que en las especies animales no existen individuos, sino más bien copias de una misma serie. Así justamente entiende el patriarcado a las mujeres, como seres seriales, intercambiables entre sí porque son idénticas.

A diferencia de las mujeres, en nuestras sociedades los hombres conforman un espacio de iguales o pares en el que, justamente por ello, existe la individuación, es decir, la diferencia y, al mismo tiempo, la igualdad. Que los hombres se relacionen como iguales entre ellos es indisociable del hecho de que nunca aparezcan como colectivo particular o como «hombres», sino siempre como ciudadanos diferentes unos de otros. Entre los hombres no existe identidad, sino igualdad, porque las diferencias entre ellos nunca son lo suficientemente relevantes o nunca son tan determinantes como para que eso constituya su modo de estar en el mundo. A pesar de ser distintos unos de otros, los hombres se tratan recíprocamente como iguales. Obviamente, el ámbito de los iguales no solamente deja a las mujeres fuera, sino a todos esos colectivos cuya diferencia específica (su

color de piel, su orientación sexual o su identidad de género, entre otras) los estigmatiza.

Si algo expresa el artículo segundo de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 es que las diferencias entre colectivos no deben ser relevantes de cara a ser ciudadanos: «toda persona tiene todos los derechos y libertades […], sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición». Lo fundamental es que la ciudadanía, que corresponde a los individuos, no debe en ningún momento depender o verse afectada por esas diferencias colectivas; sin perjuicio de que algunas de las diferencias merezcan existir y deban ser respetadas (como las diferentes orientaciones sexuales o los diferentes géneros), de que algunas diferencias tengan que ser corregidas o eliminadas (como las diferencias económicas que implican distintas condiciones de clase) y de que otras tengan que ponerse en duda (como las diferencias de raza).

Dicho de otro modo, las mujeres, justamente para ser ciudadanas de pleno derecho, debemos superar los obstáculos que el patriarcado nos pone encerrándonos en una identidad que nos define antes como mujeres que como ciudadanas, una diferencia que condiciona nuestras vidas y se vuelve determinante si no la contrarrestamos. Por eso, si nosotras debemos identificarnos como mujeres, afirmar nuestra diferencia, visibilizar un «nosotras» y exigir nuestro *reconocimiento*, debemos hacerlo siempre de un modo estratégico, instrumental y transitorio cuyo objeto es más bien disolver en última instancia esa identidad en el sentido político del término. Nuestro objetivo es, como establece la Declaración de los Derechos Humanos, ser antes ciudadanos que negros, antes ciudadanas que obreras, antes ciudadanos que jóvenes precarios, antes ciudadanas que mujeres. La organización colectiva en torno a esas identidades se conforma como una herramienta imprescindible justamente para visibilizar y desmontar el monopolio masculino, blanco, rico y heterosexual de la ciudadanía.

La cuestión es que la ciudadanía no es una identidad, ni es una categoría que pueda ponerse junto a otras etiquetas sociales: no somos ciudadanas como somos mujeres, somos lesbianas o somos españolas. Ser mujeres en el

espacio público, así como ser feministas, es un medio precisamente porque es posible imaginar un mundo en el que esa identificación no sea ya políticamente necesaria. Ser ciudadanas es el fin y al servicio de ese fin deben estar las identidades con las que hacemos política, también, por supuesto, política feminista. En este sentido, nunca sobra recordar que la identidad de las mujeres como sujeto político es una identidad estratégica, que su validez es instrumental y que siempre debe ser entendida en un sentido precario y provisional si no queremos caer en esencialismos cómplices del patriarcado y anuladores de nuestra diversidad y nuestra condición de individuos diferentes. Las diferencias entre las mujeres, la explosión de nuestra pluralidad y la negativa a quedar encerradas por nuestra propia identidad colectiva debe estar siempre en nuestro horizonte para recordar que nuestra unidad es política y no esencial. Nosotras nos unimos justamente para demostrar que no somos idénticas entre nosotras sino iguales a cualquier otro.

CIUDADANAS INDEPENDIENTES

Si nos preguntamos qué es un ciudadano o una ciudadana podríamos responder que es aquel o aquella capaz de sostener la mirada a los otros sin tener que ceder a su voluntad. Esta es una buena metáfora de la independencia y la autonomía que corresponde a los ciudadanos en una sociedad de iguales. En ese sentido, para garantizar la ciudadanía, es necesario remover los obstáculos que la hacen imposible, neutralizar las relaciones de desigualdad y las relaciones de poder por las que unos individuos están sometidos a otros o dependen de ellos para sobrevivir. El patriarcado es un sistema de poder por el cual se nos ha privado a las mujeres de las condiciones necesarias para poder sostener la mirada a los hombres, para mirarlos de igual a igual. Para revertir esa desigualdad no solo tenemos que enfrentar nuestra exclusión simbólica o nuestra falta de reconocimiento social, sino abordar, como recuerda Nancy Fraser en la

actualidad, esa profunda desigualdad económica que ha puesto fuera de nuestro alcance las condiciones materiales de la ciudadanía.

Decía Robespierre que los principales derechos del hombre tienen que garantizar la conservación de su existencia, poniendo así sobre la mesa la idea de que la libertad individual tiene condiciones materiales y que, en ese sentido, la igualdad económica y la justicia distributiva son imprescindibles para garantizar la ciudadanía. Las mujeres han sido tradicionalmente excluidas de la propiedad y del empleo, lo cual nos ha privado de la independencia civil necesaria para ser ciudadanas autónomas. Esa desigualdad sigue hoy día socavando nuestra libertad y nuestra capacidad de sostener la mirada a aquellos de los cuales muchas veces dependemos. Combatir la brecha salarial, el desigual reparto de los cuidados, la discriminación laboral femenina, la precariedad y la dependencia económica de miles de mujeres con respecto a sus parejas es imprescindible si queremos que hombres y mujeres participen en el espacio público como iguales. Por la misma razón, el compromiso con la extensión de la ciudadanía y los derechos a todas las personas (no solo de las mujeres) exige oponerse a todo sistema económico que produzca o perpetúe la dependencia económica de unas personas con respecto a otras. Para ser ciudadanos que se miren de igual a igual, ni nuestra existencia puede depender de los maridos ni tampoco de los empleadores. Un proyecto político comprometido con entender a los individuos antes como ciudadanos que como mujeres, negros u obreros tiene necesariamente un compromiso con la redistribución de la riqueza y la igualdad material. Ese proyecto está, por tanto, obligado a combatir el capitalismo y sus efectos, es decir, la concentración de la riqueza en pocas manos y los procesos de desposesión de la mayoría.

UN FEMINISMO DE LA FRATERNIDAD

El feminismo, por tanto, debe insertarse en el marco de un proyecto político de democracia republicana que trabaje por la libertad de los ciudadanos y

las ciudadanas, y se tome realmente en serio cuáles son las condiciones materiales, económicas o simbólicas de esa libertad. Este proyecto parte de un compromiso con la igualdad porque esta es indispensable para tratar a los otros como recíprocamente iguales, es decir, como ciudadanos. En este sentido, es imprescindible llevar a cabo una redistribución económica que pueda garantizar un mínimo de recursos materiales para cualquiera y poner un límite a determinadas concentraciones de riqueza o poder que pudieran poner en riesgo la independencia civil de los demás. Se trata, también, de un proyecto que está comprometido con la fraternidad porque defiende la extensión ilimitada de la ciudadanía a todos los sujetos. En este sentido, un feminismo de la fraternidad tiene que trabajar contra la discriminación de otros, sean quienes sean, e independientemente de cuáles sean los diferentes ejes de dominación.

Dijimos en capítulos anteriores que era importante comprender la existencia de múltiples estructuras de poder en la sociedad, que no hay un único poder sino muchos poderes y que su interacción es variable porque no comparten una única raíz común. No siempre los intereses del capitalismo y del patriarcado coinciden, como no siempre el racismo es machista ni la heteronormatividad va de la mano de la xenofobia. En el plano del análisis es importante diferenciar los diferentes focos de poder, mirarlos históricamente, identificar sus transformaciones y localizar tanto sus alianzas como sus contradicciones. Para oponernos tanto a la explotación económica de las mayorías como a la dominación masculina, no necesitamos encontrar una teoría que nos diga que, en el fondo, ambas tienen una única causa y son lo mismo. No nos oponemos a la dominación por sus orígenes sino por sus efectos y, por tanto, nos oponemos por igual a todos los poderes que atenten contra los derechos humanos y la condición ciudadana de todas y cada una de las personas. Tenemos que enfrentarnos al racismo, al patriarcado, al capitalismo y a la heterosexualidad obligatoria, pero no porque el racismo sea patriarcal, o el patriarcado racista o el capitalismo sea heterosexista; sino porque, por mucho que los poderes sean distintos y puedan entrar en conflictos y fricciones, la cuestión es que todos ellos ponen en riesgo la libertad ciudadana. No necesitamos tener localizado un único enemigo, sino tener claro cuál es el fin de la política a la luz del

cual identificamos los diversos poderes a combatir y los diferentes obstáculos a derribar.

LA LIBERTAD COMO DISTANCIA CON UNA MISMA

> «Finalmente, el viaje hacia los orígenes es más importante que los orígenes mismos».
>
> JULIA KRISTEVA

Hemos dedicado la mayoría de las páginas de este libro a pensar el poder y a poner de relieve su carácter insidioso y escurridizo, a resaltar lo difícil que es escapar a él y lo importante que es no subestimarlo. Hemos dicho que solamente una subjetividad masculina e inverosímil puede entenderse a sí misma como desatada, liberada o absuelta de las limitaciones, de los condicionantes sociales y de las identidades construidas al margen de nuestra razón y nuestra voluntad.

Estamos atravesados y atravesadas por relaciones de poder que nos constituyen y de las que nunca podremos escapar de modo definitivo. Es decir, estamos todos y todas igualmente construidos por normas y prohibiciones sociales, incluidos los sujetos con identidades no normativas cuya exclusión de la normatividad no implica estar libres de determinaciones. Ningún sujeto se ha hecho a sí mismo y, por eso, de ninguna identidad cabe decir que es más libre que otra. De esta concepción pueden surgir dos preguntas.

La primera es por qué, si todas las identidades son el escenario de la sujeción y el poder, si ninguna identidad es más libre que otras, proponemos hacer política feminista a partir de ellas. ¿Por qué ponerse a transformar las identidades y en qué dirección? ¿Desde qué lugar podríamos medir qué sería una transformación positiva o emancipadora de la identidad y cuál no? La segunda pregunta que puede surgir tras la lectura de un libro que ha incidido en el poder y sus mecanismos de construcción de identidad es:

¿por qué hablamos ahora de libertad y a qué nos referimos con ello? Ambas preguntas están entrelazadas.

Según esta concepción del poder que hemos presentado, no somos necesariamente más libres por ser lesbianas que por ser mujeres heterosexuales, por ser mujeres masculinas vestidas de *butch* en lugar de mujeres femeninas subidas a unos tacones, y tampoco somos más libres por ser mujeres trans en vez de mujeres cis. Todos y todas estamos troquelados y construidos por las normas, porque ninguno ha decidido su identidad, su género o su deseo a voluntad.

Identificar la libertad con determinadas identidades de género u orientaciones sexuales tendría como efecto la restitución del esencialismo. En vistas a no restaurar ningún tipo de normatividad por la puerta de atrás, no podemos decir que hay formas de vivir buenas y otras malas, que hay deseos libres y deseos esclavos o que hay identidades decididas activamente e identidades adquiridas pasivamente. La identidad es siempre una herencia más que una elección: es, en palabras de Jean-Paul Sartre, «lo que el mundo ha hecho de ti». La libertad, añade, es lo que hacemos con lo que el mundo ha hecho de nosotros, y viene, por tanto, siempre después y nunca antes de ser producidos o troquelados por el mundo, sus reglas y sus normas. Nuestra identidad es un punto de partida, la libertad es un ejercicio posterior, una posibilidad que puede darse o no darse, darse más o darse menos, y debe ser algo al alcance de todos los sujetos, más allá de sus respectivas identidades. Si tiene sentido pensar en la libertad, tanto de los sujetos que han quedado excluidos de la normatividad hegemónica como de aquellos que habitan en su interior, ¿qué entendemos entonces por libertad?

¿Puede una mujer heterosexual madre y ama de casa ser libre? ¿O acaso tendría que dejar de ser lo que es —madre, ama de casa y heterosexual— para que fuera pensable su libertad?

La cuestión es que es imposible saber si una determinada vida habría sido elegida tal cual es en un mundo en el que hay reglas rígidas, papeles asignados y sanciones para quienes los incumplen. ¿Cómo podemos reflexionar sobre nuestra propia identidad, tomar distancia con ella, hacer algo con «lo que el mundo ha hecho de nosotros», si se presenta como la única identidad posible? La emergencia de identidades de género

estigmatizadas, de otras maneras de ser hombre o mujer o de otras orientaciones sexuales amplifica el campo de lo posible. Judith Butler ha defendido ese reconocimiento de los sujetos marginales como una manera de hacer que todas las vidas sean posibles dentro de nuestras sociedades. Esto, desde luego, tiene que ver con esa exigencia de que todas las personas, independientemente de sus condiciones particulares, accedan a la ciudadanía. El reconocimiento de identidades no normativas, su ingreso en el espacio público en pie de igualdad, es una cuestión de justicia hacia ellas. Pero es también algo de lo que depende la libertad de todos y todas.

Podemos hacer algo con lo que el mundo ha hecho de nosotros siempre y cuando podamos tomar una cierta distancia con respecto a nosotros mismos, nuestra identidad, nuestras costumbres, nuestros deseos. Es decir, la libertad es esa distancia que puede abrirse cuando no vivimos tan pegados a nuestra identidad como para ser incapaces de verla y ser conscientes de ella. Ser libres es, en cierto modo, tomar consciencia de lo que somos, de nuestras brechas y nuestras contradicciones y de cómo queremos resolverlas. Algunos sujetos impugnan con su mera existencia las normas hegemónicas, y otros no, pero todos pueden tomar consciencia de sí y preguntarse si elegirían la vida tal y como les ha venido dada, y cuántas batallas tienen que dar para vivir la vida que quieren. La distancia de lo que uno quiere ser con lo que uno es, la pregunta acerca de qué podemos hacer nosotros mismos con lo que el mundo ha hecho de nosotros, es lo que nos aleja de la mera reproducción del poder. Y nos separa del poder incluso si esa pregunta nos lleva a una suerte de reelección de la vida que ya teníamos, de una sexualidad normativa o una identidad que no ha sido expulsada de la sociedad.

No se trata, en modo alguno, de que la libertad consista en dejar de ser hombres, dejar de ser heterosexuales o dejar de ser madres. No se trata de que la libertad consista en rechazar la identidad por haber sido construida por gestos no elegidos o por deseos inconscientemente conformados. No se trata de deshacernos, de rechazar lo que somos para elegirnos enteramente de nuevo y de modo diferente. Un sujeto puede vivir libremente después de desafiar todas las normas sociales a las que ha tenido que enfrentarse para hacer posible su identidad; pero puede también vivir con libertad su

heterosexualidad aunque eso no suponga un desafío para las normas vigentes. De la misma manera, una mujer puede vivir con libertad su maternidad aunque ser madre sea una opción hegemónica.

La libertad depende de la posibilidad de tomar una distancia. Pero esa distancia no se abre individualmente, no es una proeza individual, es una conquista colectiva. La libertad nos la da el hecho de que haya otros, justamente porque su diferencia nos abre a la pluralidad. Cuando una sociedad admite en su interior la pluralidad de modos de ser, de amar, de vivir en una familia, de expresar el género y la sexualidad, todos sus miembros pueden vivir su propia sexualidad o su identidad de género con cierta libertad. Y cuanto menos hegemónicas sean la maternidad o la feminidad tradicionales, cuanto más emerjan otras opciones, cuanto menos obligadas estemos a ser madres, más podremos considerar que las mujeres eligen libremente su maternidad. En una sociedad en la que las mujeres pueden no ser madres, la maternidad no es incompatible con la libertad; de la misma manera que en una sociedad en la que la homosexualidad es una opción, se puede ser un hombre heterosexual libre. En este sentido, en una sociedad donde el velo islámico ha dejado de ser una obligación legal, y es cada vez menos una presión social, ¿quién puede juzgar que las mujeres que lo llevan están perdiendo con ello su libertad?

Es evidente que allí donde el velo es una prescripción moral y no llevarlo acarrea sanciones sociales es difícil hablar de la libertad a la hora de llevarlo.

Justamente por eso, allí donde las identidades son normas rígidas y todo desvío del canon es castigado por la sociedad, es más complicado decir que seamos libres, puesto que vivimos las vidas que se nos ordena vivir. La pluralidad de identidades y la igualdad entre ellas en términos de derechos y presencia en el espacio público no solamente son necesarias en clave de un reconocimiento que esas identidades merecen. Si existe la posibilidad de ser mujeres lesbianas y no solamente heterosexuales, si pueden vivir su vida las mujeres trans o las mujeres que no eligen la maternidad, si esas son también opciones para nosotras, existe a la vez, y por ello, la posibilidad de ser madres libres, mujeres heterosexuales libres, amas de casa libres. Del reconocimiento de las mujeres trans no solo depende la libertad de las

mujeres trans, sino la libertad del resto de las mujeres, porque del derecho a ser mujer de formas distintas depende la libertad de todas y cada una de nosotras. Del combate contra la discriminación y de la batalla política por hacer más anchas, más laxas y menos constrictivas las normas de género, depende la libertad de todas y todos. Y no hay un fin mayor al que dedicar nuestra lucha política y, por supuesto, nuestra lucha feminista que el de la libertad individual de cada uno de nosotros. Una libertad que, aunque es de cada uno, se conquista entre todos y todas.

Filósofa y política feminista. Se licenció en filosofía y ha realizado el máster en Estudios avanzados de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y el máster en Estudios interdisciplinares de género en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido profesora de educación secundaria y bachillerato y responsable, entre 2014 y 2016, del área de igualdad, feminismos y sexualidades de PODEMOS. Desde 2015 es diputada en la Asamblea de Madrid.

Autora

Leonas y zorras

Créditos

INTRODUCCIÓN

AGRADECIMIENTOS

CAPÍTULO 1. ¿Abolimos el poder o lo tomamos?

Ni hay afuera del poder, ni el poder está solo fuera

Nuestro cuerpo es un campo de batalla

Nosotras, construidas por el enemigo

¿Dónde está el botón para apagar el patriarcado?

CAPÍTULO 2. Desmontar la casa del amo con las herramientas del amo

Hacer política con medios impuros o no hacerla

¿Puede el feminismo usar las herramientas del amo?

Fallas, brechas y puntos débiles del poder

El fracaso del poder

Sujetos quebrados y sujetos abyectos

El deseo: sujeción y resistencia

CAPÍTULO 3. Artificieras y hackers

La identidad es un disfraz

Un camino entre otros: hackear la feminidad

¿Qué hacemos con la masculinidad?

CAPÍTULO 4. Feminismo ¿de quién?. ¿por quién? y ¿para quién?

No hay un poder, sino muchos

Hay que construir las alianzas

Por un sujeto feminista popular

Ni elegidos ni elegidas de la Historia

Un sujeto estratégico

CAPÍTULO 5. La táctica y la estrategia también son nuestras

Tener razón no es suficiente

No se hace la revolución en abstracto

Saber de dónde partimos para saber cómo llegar a

la meta

Tácticas aparentemente contradictorias

CAPÍTULO 6. Leonas y zorras

El poder: fuerza y seducción

¿La fuerza es cosa de hombres?

La seducción como engaño femenino

Para vencer hay que convencer

Conclusiones

CAPÍTULO 7. Politizar el deseo

La razón y las pasiones

El exceso de racionalismo de la izquierda

“Los hombres feministas lo hacen mejor”

El sadismo de la razón

Seducciones revolucionarias

CAPÍTULO 8. Cambiar el tablero de juego

Disputar la belleza

No nos pongamos donde el enemigo nos espera

Por un humor feminista

Feminismo y sexualidad

CAPÍTULO 9. Esencialismos antipolíticos

Un feminismo sin carnets

El feminismo no son lentejas

Esencializar a las mujeres: neutralizar los éxitos

del feminismo

Las palabras son herramientas

CAPÍTULO 10. Feminismo popular

Dilemas de la hegemonía

cincuenta sombras de Grey

No hay una regla

Feminismo popular

CAPÍTULO 11. Y todo es, ¿para qué?

Partisanas del todo

Iguales y no idénticas

Ciudadanas independientes

Un feminismo de la fraternidad

La libertad como distancia con una misma